НАРОДНА
ТВОРЧІСТЬ
ТА ЕТНОГРАФІЯ

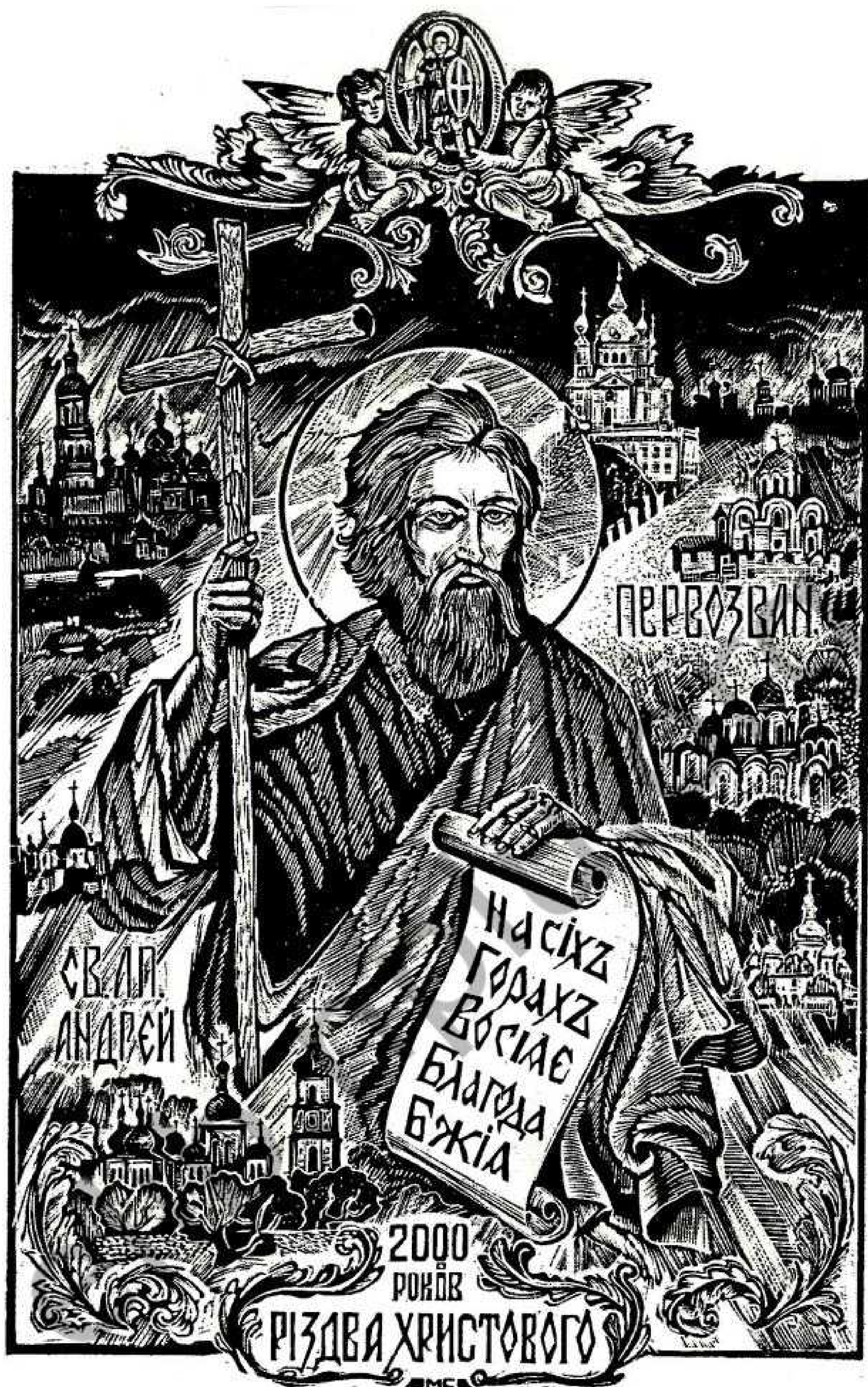
ISSN 0130-6936

2000

1



Василь Стефурак. Різдво Христове. Ювілейна українська ікона 2000 року.



Андрій Первозваний — Апостол Ісуса Христа в Києві.
Худ. Микола Стратилат. 2000.

←— Різдво Христове. Ювілейна українська ікона 2000 року.
Худ. Василь Стефурак.

НАЦІОНАЛЬНА АКАДЕМІЯ НАУК УКРАЇНИ
ІНСТИТУТ МИСТЕЦТВОЗНАВСТВА, ФОЛЬКЛОРИСТИКИ ТА ЕТНОЛОГІЇ ім. М. Т. РИЛЬСЬКОГО
МІЖНАРОДНА АСОЦІАЦІЯ ЕТНОЛОГІВ

НАРОДНА ТВОРЧІСТЬ ТА ЕТНОГРАФІЯ

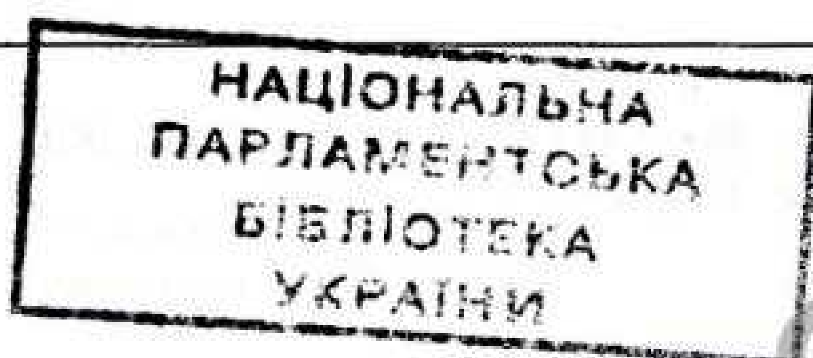
Рік заснування 1925

Виходить один раз на два місяці

1 · 2000

СІЧЕНЬ — ЛЮТИЙ

КИЇВ НАУКОВА ДУМКА (266)


НАЦІОНАЛЬНА ПАРЛАМЕНТСЬКА БІБЛІОТЕКА УКРАЇНИ

У ЖУРНАЛІ

ДО 2000-річчя РІЗДВА ХРИСТОВОГО

3 *Кучма Леонід.* Нетлінні і вічні християнські цінності

НАРОДОЗНАВЧІ ПРАЦІ ВЧЕНИХ УКРАЇНСЬКОЇ ДІАСПОРИ

8 *Федорович М.* Християнство і вершинні досягнення духовної культури людства

10 *Катрій Юліан.* Значення традиційної християнської обрядовості для етнонаціонального розвитку України

З ІСТОРІЇ НАУКИ, КУЛЬТУРИ ТА ПОБУТУ

25 *Баран Тарас.* Українські концертні цимбали і споріднені з ними музичні інструменти народів світу

33 *Коваль-Фучило Ірина.* Голосіння в контексті похоронного ритуалу

НАУКА І СУЧАСНІСТЬ

45 *Шуба Олексій.* Взаємозв'язок національного та релігійного відродження в процесі утвердження української державності

НАРОДНІ СВЯТА І ОБРЯДИ

63 *Орел Лідія, Свирида Раїса.* Від коляди до коляди

68 *Головатюк Валентина.* Українська обрядова пісенність Підляшшя в етнографічному контексті (Зимовий цикл)

ЗА ГРАННЮ ТИСЯЧОЛІТЬ

74 *Шилов Юрій.* Трипільська культура Наддніпров'я України і її зв'язок з прабатьківщиною індоєвропейців

82 *Балушок Василь.* Формування об'єктивної основи для етногенезу українців

З ФОНДІВ, КОЛЕКЦІЙ, РІДКІСНИХ ВИДАНЬ

92 *Пазяк Надія.* Нарис Матвія Номиса про Різдво

93 *Номис Матвій.* Різдвяні святки

© Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України, 2000

elib.nplu.org

ТРИБУНА МОЛОДОГО ДОСЛІДНИКА

98 *Проскурова Світлана.* Видатний дослідник чумацтва 20—30-х років

РОЗВІДКИ І МАТЕРІАЛИ

105 *Чорнопиский Михайло.* Коломия як осередок національної культури України середини XIX століття

114 *Щербак Інна.* Обрядові форми статевої ідентифікації дітей в традиційній культурі українців

119 *Ільченко Олесь.* У Києві відкрито центральну синагогу

НАРИСИ Й ЕТЮДИ

120 *Губко Олексій.* Визначний діяч на ниві науки і народної освіти України

122 *Федорук Олександр.* Українські народні традиції очима письменника і художника

ВАМ, ВЧИТЕЛІ

131 *Шульгіна Валерія.* Повернення спадщини Федора Якименка національній музичній школі

ОГЛЯДИ, РЕЦЕНЗІЇ, АНОТАЦІЇ

136 *Стрижак Олексій.* Надбання українознавців Кубані

141 *Вертій Олексій.* Дослідження первісної міфології України

ХРОНІКА

145 *Щербій Григорій.* Інститут МФЕ у 1999 році

ЗАСНОВНИКИ ЖУРНАЛУ (при поновній державній реєстрації):

Національна академія наук України, Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України
Міністерство культури та мистецтв України

РЕДАКЦІЙНА КОЛЕГІЯ

Олександр КОСТЮК (головний редактор),
Лідія АРТЮХ,
Юрій ГОШКО,
Петро КОНОНЕНКО,
Богдан МЕДВІДСЬКИЙ,
Микола МУШИНКА,
Степан ПАВЛЮК,
Йосип ФЕДАС (заступник головного редактора),
Олександр ФЕДОРУК,
Вікторія ЮЗВЕНКО

Адреса редакції
252001 МСП, Київ 1
вул. Грушевського, 4
Телефон 229-50-29

Науковий редактор *О. Г. Костюк*
Відповідальний секретар *І. М. Власенко*
Редактори відділів *В. Т. Скуратівський, Г. М. Тищенко*

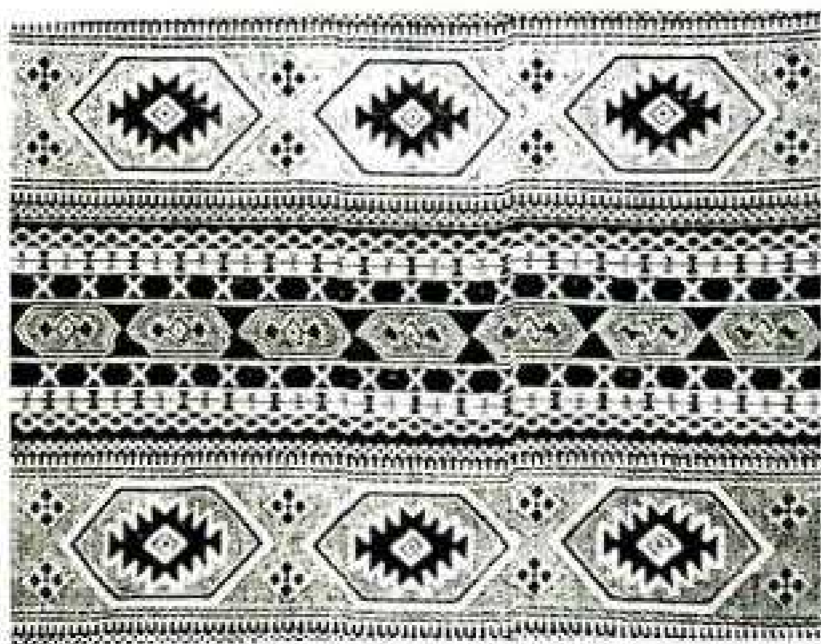
Художні редактори *Н. М. Абрамова, М. І. Стратілат*
Технічний редактор *Т. М. Шендерович*
Коректор *Н. А. Дерев'янко*
Комп'ютерна верстка *Н. О. Зразюк*

Редакція не завжди погоджується з думками авторів статей

Свідоцтво про державну реєстрацію друкованого засобу масової інформації.
Серія КВ. № 649 від 25.05.94.

Здано до набору 04.04.2000. Підп. до друку 09.06.2000. Формат 70×108/16. Папір офс. № 1. Гарн. Тип. Таймс. Друк офсетний. Ум. друк. арк. 12,95. Ум. фарбо-відб. 13,83. Обл.-вид. арк. 14,85. Тираж 800 пр. Зам. 0-194

Оригінал макет підготовлено у видавництві "Наукова думка". 01601 Київ 1, вул. Терещенківська, 3.
ВАТ "Книжкова друкарня наукової книги". 04107 Київ, вул. Багговутівська, 17—21.



До 2000-річчя Різдва Христового

Леонід Кучма

НЕТЛІННІ І ВІЧНІ ХРИСТИЯНСЬКІ ЦІННОСТІ

(Виступ-привітання Президента України Л. Д. Кучми на урочистій академії, присвяченій 2000-літтю Різдва Христового)

Шановні учасники і гості урочистої академії!

Щиро радий вітати високоповажний форум, присвячений даті воістину планетарного масштабу — 2000-й річниці Різдва Христового.

Сьогодні, з висоти прожитих людством століть, ми осягаємо значущість далеких часів, коли було покладено початок цивілізації, базованій на святих заповідях і моральних приписах Ісуса Христа. З приходом християнства світ вступив у новий етап, нову парадигму своєї історії і свого розвитку. Докорінно змінилися система моральних цінностей і сам зміст людського буття.

Шлях, пройдений християнською цивілізацією, у тому числі в її українському прочитанні, беззаперечно підтвердив велич і силу внутрішнього потенціалу вчення Христа, життєдайність його заповідей та ідей. У цьому контексті особливо зримо постає доленосність вибору наших предків, який матеріалізувався у прийнятті та утвердженні християнства на землях Київської Русі.

Християнство тієї доби стало своєрідним "золотим перетином", камертоном, з яким і дотепер звіряють свою духовність східнослов'янські народи. Воно увійшло органічною складовою в ментальність нашого народу, визначило його культурний код, а також європейський вектор розвитку України. Упродовж тисячоліття християнська віра слугувала основою і символом життєвої, духовної і національної самобутності та стійкості українського народу. Обов'язком нинішнього і прийдешніх поколінь християн в Україні є збереження цієї підвалини свого буття.

Необхідні умови для цього, для прискореного релігійного відродження були започатковані зі здобуттям Україною незалежності. З перших днів наша держава стала на захист прав та свобод людини і громадянина, свободи совісті та віросповідання, свободи церкви, проголосила рівність усіх релігійних організацій перед законом, сприяє виконанню ними своєї духовної місії.

Усе це сповна оцінили мільйони людей, які ще недавно вимушені були приховувати релігійні переконання. А для світу такі реалії нової України стали ще одним доказом її прагнення утверджувати свою державність на засадах толерантності, міжконфесійного порозуміння, демократії і гуманізму. Церкви повернулися у суспільний простір, з якого їх було колись брутально виштовхнуто. Вони стали повноправними суб'єктами

elib.nplu.org

З Різдвом Христовим!



Зі Святим Йорданом!

Малюнок худ. Л. Денисенка. Канада.

новітньої української історії, важливим і органічним чинником та учасником процесу національно-культурного і духовного відродження.

Етапною віхою, що активізувала і прискорила цей процес, вважаю прийняття у червні минулого року Заяви Президента України про морально-політичну реабілітацію Церкви. Вона дала поштовх не лише масштабним практичним заходам — наприклад, поверненню релігійним організаціям культових споруд та церковного майна — а й остаточному зламу психологічних стереотипів, які впродовж багатьох десятиліть насаджувалися у людській свідомості.

Безповоротно відійшли у минуле характеристики релігії як опіуму для народу, а церкви — як темної і знову ж таки антинародної сили. Можна сказати, що у людей відкрилися очі, і в цьому теж один з ключових наслідків перебудови на принципово нових засадах нашого політичного і духовного життя, нашої моральності. Сьогодні є всі підстави говорити про значне розширення сфери партнерства між державою і релігійними організаціями, про сталу тенденцію гармонізації їхніх відносин. Це знайшло особливо зриме підтвердження у ході підготовки до відзначення 2000-ліття Різдва Христового.

Ось деякі дані, що свідчать про плідність таких стосунків, активне відродження християнських церков. В Україні у 10 разів збільшилася кількість релігійних братств, у 5 — духовних місій, у 4 — навчальних закладів, у 3 рази — монастирів.

У процесі підготовки до відзначення великого ювілею Різдва Христового за підтримки держави розгорнулися спорудження близько 4 тисяч нових храмів та відбудова зруйнованих, знівечених. Йдеться насамперед про друге народження таких святинь, як Михайлівський Золотоверхий монастир та Успенський собор Києво-Печерської Лаври.

Справою нашої честі й сумління має стати і відбудова Десятинної церкви — першого кам'яного храму Київської Русі, зведеного її хрестителем — Великим рівноапостольним князем Володимиром. Для України це один з визначальних і невід'ємних історико-духовних атрибутів, першоджерело могутності і незламності християнського духу, символ єдності нашого народу, єдності православ'я і непереборності державницьких устремлінь.

Кажуть, є таке народне повір'я: коли постане з руїн Десятинна церква, тоді й сповна відродиться заможна і сильна Україна. Треба всім разом наближати цей час.

Не послаблюючи уваги до будівництва і відновлення храмів, мусимо дбати про збереження наявних культових споруд, ретельне їх обстеження і

elib.nplu.org

виконання у разі потреби необхідних робіт. Справа ніби й суто земна, прозаїчна, але важлива й необхідна. Це набагато легше й економніше, ніж відбудова чи реконструкція.

На моє глибоке переконання, принцип відокремлення церкви від держави жодною мірою не суперечить і не заважає зміцненню та поглибленню їхнього партнерства. І насамперед тому, що здійснювати нам доводиться — звичайно, різними, властивими державі і церкві формами та засобами — практично одне стратегічне завдання. На даному етапі це консолідація суспільства, утримання в ньому атмосфери стабільності, порозуміння та злагоди, реальне утвердження християнських і загальнолюдських ідеалів та цінностей. У цьому неодмінна передумова подолання нинішніх соціально-економічних труднощів і виходу на траєкторію сталого зростання. У цьому запорука зміцнення духовного і морального здоров'я нації.

Цілі вищою мірою важливі, благородні і тісно пов'язані між собою. Маємо рішуче й безкомпромісно виполювати зі свідомості й буття наших людей, особливо молоді, бур'ян аморальності, безкультур'я, бездуховності, зміцнювати в людях почуття патріотизму. Маємо підносити їхню громадянську активність, яка повинна втілюватися у конкретних вчинках і справах на благо України, народу, своїх ближніх.

Пам'ятаючи при цьому, що в духовному відродженні, високій культурі та моральності — необхідні передумови й органічні складові повноцінного державного відродження. Плекати, підносити на найвищий рівень ці категорії змушує невідворотна логіка історичного процесу. В аморальному суспільстві не можуть бути моральними економіка, політика, духовність.

Вистояти і зберегти себе, свою історичну перспективу в нинішньому жорсткому, динамічному і мінливому світі можуть лише нації, які не втратять своєї самобутності і культури. Широкий спектр таких питань, активне сприяння соціальній діяльності релігійних інституцій, дальше вдосконалення державно-церковних відносин завжди будуть у сфері моєї уваги, на їх вирішення спрямовуватимуться конкретні і дійові заходи.

Світлий ювілей християнства дав нам нагоду звернутися вдячною пам'яттю до прадавніх джерел свого народу, пройденого ним шляху, до випробувань, втрат і здобутків, поразок і перемог на цьому шляху. То була велика і велична прелюдія до здобуття Україною незалежності на рубежі віків. Про неї нагадує і знакова дата, яку будемо відзначати завтра, — День соборності України. Історична доля нашого народу, за всієї її неповторності, йшла у загальному руслі тенденцій XX століття, що визначалися прагненням кожної нації жити на власній землі, мати свою державу, незалежно від території та чисельності населення.

Немає сумніву, що такі ж ознаки будуть притаманні і наступному століттю. І сьогодні всі ми зобов'язані думати і дбати про Україну XXI століття, про те, якою вона вступить у третє тисячоліття і перейде у спадок нашим наступникам. Це зобов'язує нарощувати зусилля у зміцненні української державності в усіх її вимірах — економічному, соціальному, духовному. А також — віддаючи належне тому, що вже зроблено і робиться — об'єктивно, реалістично і жорстко оцінювати негативні, небажані явища та процеси, які йдуть врозріз з загальнонаціональними інтересами і цілями.

Я відношу до них перш за все сплески міжконфесійних незгод і протиріч, а то й неприхованого протистояння у релігійному середовищі. Особливе занепокоєння викликають внутрішньоправославний конфлікт, відсутність єдності в українському православ'ї, де нині є аж три юрисдикції. Погодьтеся, що поділи й зіткнення між тими, хто сповідує одного Бога, — це прикро, алогічно і протиприродно.

Це підгрунтя, на якому виростають серйозні загрози і небезпеки. Марнуючи час і сили на з'ясування внутрішніх стосунків, наше православ'я послаблює саме себе, втрачає свої позиції.

За таких умов церква не тільки відчутно применшує свій внесок у досягнення суспільної стабільності та злагоди, а й сама генерує, вносить в людську спільноту зерна непорозуміння, чвар, ворожнечі. Усе це дуже не на часі у вирішальний період, який переживає Україна, шкодить морально-психологічній атмосфері в суспільстві, заважає конструктивній, будівничій роботі.

Для мене — як, сподіваюся, і для вас, — немає сумніву в необхідності міжцерковного діалогу — зацікавленого і відповідального. Сьогодні як ніколи потрібні вміння й бажання слухати і розуміти одне одного, виробляти розумні, взаємоприйнятні компроміси і вдаватися на цій основі до виважених рішень та практичних дій.

Держава, не втручаючись у внутрішні, суто церковні справи, сприятиме активізації такого діалогу, об'єднавчим процесам, які могли б (і повинні) привести до утворення єдиної помісної православної церкви. Розширюючи рамки порушеного питання, слід зазначити, що Україна вже стомилася від перманентних протиборств і конфліктів, які виникають з різних приводів, під різними прапорами та гаслами.

Люди хочуть і вимагають стабільності, впевненості у майбутньому, можливості спокійно жити і працювати, планувати свою дальшу долю. Є багато ознак і доказів того, що суспільство внутрішньо налаштовується на консолідацію. І більше того, її вимагає.

Це треба розуміти політикам, і політичним силам, і релігійним діячам. Розуміти і враховувати у практичних висновках.

Усі повинні спільно зміцнювати фундамент широкої суспільної згоди і злагоди, шукати шляхи зближення й узгодження позицій.

Робити це треба постійно і цілеспрямовано, навіть якщо часом доводиться переступати через свої політичні погляди та уподобання, партійні програми, особисті чи групові амбіції.

Інтереси України і народу, їхнє майбутнє того варті. Зрештою, через цей процес пройшло чимало країн. Вони зуміли подолати нездоланні, здавалося б, протиріччя і досягли вражаючих висот демократії та економічного процвітання.

Україна може і повинна наслідувати — безумовно, з урахуванням своїх специфічних умов — їхній приклад. Це не тільки додасть нашому суспільству енергії творення і зростання, а й на ділі продемонструє рівень його цивілізованості.

Ми здатні консолідуватися на принципах справедливості, рівноправності і рівної відповідальності перед законом. Ідеї справедливості, доповнюючи ключові принципи свободи і демократії, мають поширюватися на всі взаємовідносини — соціальні, міжнаціональні, міжрегіональні, міжконфесійні.

Загальнонаціональна єдність, консолідація суспільства потрібні перш за все для встановлення у державі належного порядку. І приклад у його наведенні зобов'язана показати сама влада. Вона повинна виконувати свою місію, впливати на стан справ у державі не силою примусу, а високим рівнем своєї власної дисципліни і організованості у всіх гілках і всіх ланках, рішучим викоріненням із своїх структур корупції, непрофесіоналізму і безвідповідальності.

Під справедливістю я маю на увазі і формування жорсткого правового порядку. Його повинна визначати диктатура закону, а не воля і тим більше примхи тих, у чиїх руках на даний момент влада. В Україні ні в кого не може бути імунітету від дії закону. В Україні не може бути касти недоторканних.

Це однозначна вимога всього народу, і вона має неухильно виконуватися.

Через такий твердий і справедливий порядок, гармонізований з реальною свободою особистості, насамперед в економічній та соціальній сфері, ми зможемо повніше реалізувати потенціал держави і народу, прискорити темп свого поступу і прийти до намічених цілей.

Я керуюся цим у всій своїй діяльності на посту глави держави. Сподіваюся і вірю, що нинішній рік — 2000-й від Різдва Христового — принесе нам реальні зрушення, стане переломним на цьому шляху. І що потужний творчий, життєдайний смисл великого християнського ювілею буде сповна використано для дальшого відродження церкви, піднесення її ролі й авторитету в суспільстві.

Вірю, що держава і церква будуть пліч-о-пліч, як рівноправні й відповідальні партнери, черпаючи силу та наснагу з нетлінних і вічних християнських цінностей, робити все в ім'я того, щоб народ України увійшов у нове тисячоліття духовно і морально оновленим, з потужною енергією зростання і впевненістю у своєму прийдешньому, своїй історичній перспективі.

Добра вам і щастя, здоров'я і нових здобутків у служінні Богові й Україні!

elib.nplu.org

З добірки поезій, приуроченої до святкування Різдва Христового і Нового року *

ХРИСТОС

На скрипт не склавши й куцого рядка,
З метким стилетом будучи в розлуці,
Підняв Христос найбільшу з революцій,
Якій дзвенить прослава гомінка...

Неповториме арамейське слово
Несли апостоли в широкий світ,
Щоб вічна правда сяяла святково.

І взяв назавжди Божий Заповіт
На тло скрижаль, сумирне і пречисте,
Твоє навчання, всемогутній Христе.

Вифлеєм, 17 серпня 1966 р.

Яр Славутич



НА СВІТ ПРИЙШОВ ХРИСТОС

Й на світ прийшов Христос — Син Божий,
Прийшов, як Богочоловік:
На Бога і Людину схожий,
Він з нами жив свій людський вік.

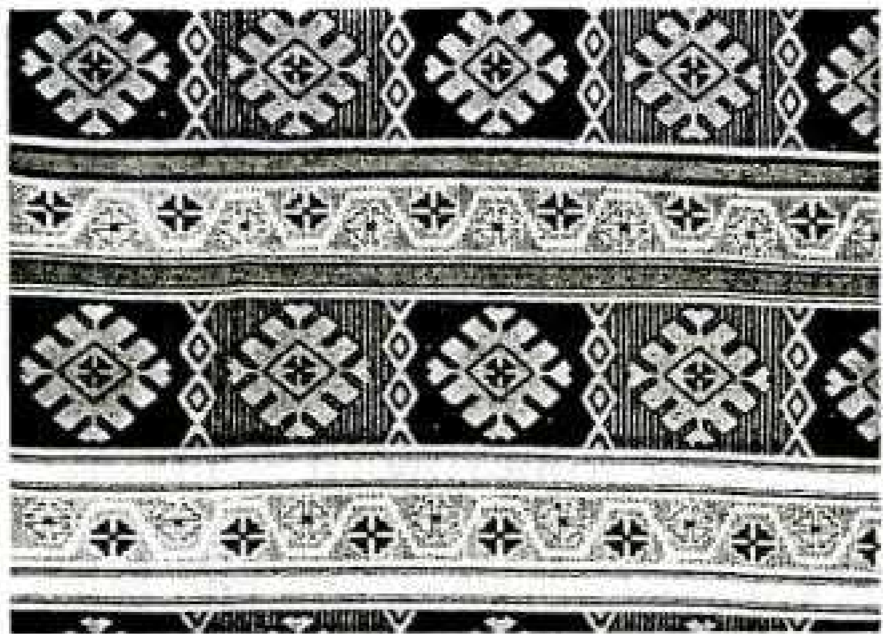
Й по цьому світ увесь змінився:
Святого Духа світ настав,
Причастям Божим причастився —
Й правдивим сином Божим став.

А разом з Сином й Божа Мати
Людині поміч подає,
На серці в Неї доглядати
І Божий світ, й життя твоє...

Пречиста Матінка Марія
Увесь світ пильно стереже, —
Вона нам вірная Надія,
Що нас Господь почув уже!

Іван Огієнко

* Поетичні твори на цю тему див. також у №№ 1, 1997, 1998, 1999.
Продовження добірки у цьому номері журналу на стор. 32, 45, 97, 91, 62, 73, 148, 113, 130, 136, 140



Народознавчі праці вчених української діаспори

М. Федорович

ХРИСТИЯНСТВО І ВЕРШИННІ ДОСЯГНЕННЯ ДУХОВНОЇ КУЛЬТУРИ ЛЮДСТВА

Найбільш відома свята книга світу — Біблія мала великий вплив не лише на духовно-релігійне життя сотень поколінь людства, але також була впродовж століть і є сьогодні взірцем мистецтва слова, джерелом творчого натхнення для письменників, поетів, артистів, композиторів. Протягом століть і тисячоліть священні книги Старого й Нового Заповітів формували не лише релігійне, але й духовно-естетичне життя народів, що входять у сферу християнської цивілізації.

Святе Письмо тривалий час було чи не єдиною "книгою знання", справжньою енциклопедією для країн малоазійського і європейського континентів. Для освічених верств суспільства на згаданих територіях античного світу Біблія була підручником, довідником стилістики, віршування, риторики та інших галузей знання того часу. Також українська культурна скарбниця від часів святого князя Володимира й довго після них збагачувалася, жила й пила щедро культурно-мистецький нектар із богонатхненних сторінок Св. Письма обох Заповітів.

Давидові Псальми залюбки перекладали і переспівували найвидатніші поети народів світу, зокрема і батько української поезії Тарас Шевченко. Книга Псальмів (Псалтиря) містить 150 пісень, з яких більшість високоартистична, і для сотень поетів світу була й назавжди залишиться багатим джерелом мистецького натхнення. Давидові Псальми — це мозаїка поетичних гімнів, книга глибокої життєвої мудрості. Вона містить слова розради розгубленій людині, яка в гріхах, і яка знову підіймається з чистою душею до Бога.

Найбільші музики й композитори світу, зокрема й наш великий Дмитро Бортнянський, мовою звуків понесли на верхів'я творінь людського генія слова молінь цього Господнього пророка й біблійного поета у царство музичних архитворів. Композитор Гендель у текст своєї безсмертної ораторії "Месія" взяв тексти із книги пророка Ісаї та з книги Об'явлення св. євангеліста Йоанна. Компонуючи свого "Месію", Гендель сказав захоплено: "Бачу перед собою відкрите небо, а в ньому бачу маєстат самого Бога". Цю високого класу композицію називав він не звичайним музичним твором, а синівським визнанням своєї віри в Бога.

Англійський король Георг II, слухаючи оркестрове виконання тієї ораторії (уперше) під орудою самого геніального митця, впав на коліна з усім своїм супроводом — під час могутнього кінцевого гімну "Алилуя" — і гаряче молився до Бога в релігійному екстазі. За свого життя написав Ген-

дель сімнадцять інших ораторій на чисто біблійні теми, як: Савл, Ізраїль в Єгипті, Самсон, Йосиф та інші, що їх у різдвяний та великодній час виконують у наші дні найбільші оркестри й хори світу, а також транслюють по радіо. Популярним церковним хором для західного християнства є його "Тебе, Бога, хвалимо", написаний під впливом священних книг обох Заповітів. Цей гімн співають на закінчення великих церковних урочистостей, ювілеїв, коронацій тощо.

З дивним народженням Божого Сина, Христа Господа, також з благовістям божественного навчання Його самого, а опісля Його святих Апостолів і їхніх учнів, раннє християнство в основу свого духовно-релігійного культу і мистецького оформлення зовнішніх актів моління взяло із Св. Письма.

Апостол народів св. Павло, цей знаменитий місіонер, заохочує своїх духовних дітей (Ефесян), щоб вони у псальмах, гімнах і піснях духовних вчили один одного Христового благовістя і так славили Господа. Староєврейські релігійні поеми, пісні історичного характеру з доби героїчної боротьби Ізраїля за свободу лягли в основу найраніших всенароднїх молінь. Їх автори цілими пригорщами черпали для своїх творів поетичні скарби Давидових псальмів.

Послідовники місіонерської праці святих Апостолів і їхніх учнів — святі Отці Церкви були в повному розумінні того слова піонерами християнської поезії, музики й інших ділянок церковного мистецтва, як бесідництво (св. Іван Золотоуст), іконографія (св. Іван Дамаскин) та ін. У старій християнській поезії одне з перших місць займає автор "Нисибійських пісень" (72 розділи-пісні), скомпонованих на різні церковні урочистості. Тут перші місця займає св. Єврем Сирін (Сирійський), якому сучасники дали почесну назву "Арфи Святого Духа". Інший церковний поет-стихотворець — це св. Андрій Критський, автор і по наші дні вживаного в Православній Церкві "Покаянного Канону". Згаданий вище Іван Дамаскин і був автором великого числа віршів-гімнів на всі більші свята в календарному році. Як розказують тодішні автори, його безвинно покарав мусульманський каліф у Дамаску жорстоким способом — пораненням правої руки. Праведник іде до церкви й ревно молиться до Богородиці, на честь якої склав стільки чудових пісень, знаних і в наші дні під назвою тропарів, кондаків, задостойників на різні свята. І ось, як каже християнська традиція, Божа Мати показала йому свою ласку: покалічена рука Дамаскина приростає! В нашій літературі це чудесне оздоровлення знане під назвою "Рука Івана Дамаскина"; автор тієї поеми — великий Іван Франко. У почуваннях безмірної вдячності до Божої Матері складає Дамаскин чудову молитву-пісню: "Тобою, Благодатна, радіють усі створіння" (співають її на Св. Літургії під час Великого Посту). Така молитовна християнська традиція про початок цього теперішнього Задостойника, так сердечно й мелодійно співаного по наших церквах під час святого Посту.

Такою віршованою формою складає Дамаскин і по наші дні вживаний у св. Богослужбах збірник церковних пісень т. зв. канонічного типу — "Октоїх". Догматично забарвлена книга, де сердечними словами, глибокою вірою оспівується народження Божого Сина, Його Пресв. Матір, страждання, смерть і воскресення Христа Господа та інші основні правди-догми нашої релігії. Цей великий церковний письменник і поет є також автором високоціненого на Сході й довгими століттями улюбленого між нашим народом "Пасхального Канону".

Цей великодній архитвір, кращі його частини, деякі наші композитори увели у зворушливі мелодійні форми-композиції, уживані у Великодньому періоді. Або взяти б всю істоту людини проймаючі слова Панахиди: "із духами спочилих праведників...". Також слова під час "останнього цілування" на похоронах, де високорелігійною уявою поета, яскравими

барвами подано життєвий шлях людини, марноту й "суєту суєт" цього світу; врешті християнське пересвідчення, що в одному Господові знаходимо по смерті вічне наше упокоєння і щастя з Богом, на небесах.

В оригіналі всі згадані піснеспіви Дамаскина й інших святих митців були складені віршовою формою, з дотриманням усіх норм і форм поетики того часу, стилістики й ритміки Сходу. Ця ділянка мистецтва слова і в тих давніх часах мала свої тверді закони, на схилі золотої доби й блиску візантійського світу. В перекладі на старослов'янську, а тепер українську мову — ці твори втратили майже повністю і безповоротно свою первісну поетичну будову, також мелодику того часу. Лише справжній науковець знайде в теперішніх перекладах цих мистецьких і релігійних перлин церковного Сходу залишки його первісної краси, пахощі стародавньої візантики у слові та музиці релігійного характеру.

Згадати б також іще одного старохристиянського поета, святого Романа (IV століття), що йому сучасники дали назву "Сладкопівця", "солодкого співця". До деяких його віршів тодішні церковні композитори склали мелодію, і в такій формі його пісні-вірші були відомі на Сході протягом довгих століть.

Церковні історики називають цього Святителя "найбільшим християнським поетом давніх часів". На жаль, мало його творів дійшло до наших днів. Або пропали у вирі століть, або дійшли до нас як безіменні (незнані щодо авторства) пісні у нашому церковному вжитку.

Усі коротко згадані тут велетні, а то й генії церковного мистецтва давніх століть за основу своєї творчості, як знаємо, брали Св. Письмо обох Заповітів. І по наші дні їхніми надбаннями в ділянці догматики, християнської філософіки, моралі, літургіки, священних Богослужб, проповідництва — живе східня вітка Христової Церкви. Під кінець інтригуюче запитання сьогочасного віруючого: яке було відношення тих ранніх митців християнської творчості до духовних надбань античного, поганського світу? Отож після деяких вагань у ранній добі християнської ери (під кінець III століття) переважила думка тодішніх світочів Церкви: брати на службу християнській ідеї для поширення євангельської Істини в поганські країни Римської імперії — все те найкраще, що мав завмираючий поганський світ! У культурному побуті, літературі, малярстві, різьбі, пісні і таке інше. Або, як сказав переконливо незнаний церковний письменник III століття своїм опонентам (противникам поганського мистецтва): треба нам покласти духовні скарби поганства біля стіп Христа Господа, на службу нашому Богові. Таким чином духовні скарби християнства збагатилися безмірно культурними й мистецькими надбаннями старого Риму й старої Еллади.

Юліан Катрій

ЗНАЧЕННЯ ТРАДИЦІЙНОЇ ХРИСТИЯНСЬКОЇ ОБРЯДОВОСТІ ДЛЯ ЕТНОНАЦІОНАЛЬНОГО РОЗВИТКУ УКРАЇНИ

Наша славна поетеса Уляна Кравченко (— — 31.03.1947) так пише про значення, велич і красу нашого обряду: "Я вже дитиною чула, відчувала свою окремішність, окремішність нашу... за нашою національністю... Величавість нашого обряду, чар слова й рідної мелодії будили чуття любові до рідної землі, до рідного народу...

Завдяки обрядові зберігається національна свідомість. У дитячі роки, у хвилини молитовної екстази появлялася свідомість, що тут молиться

elib.nplu.org

моя мати й бабуня, що давніше молилися тут і так само їхні батьки, а перед сотнями літ молилися тут мої предки. Так будуть молитися і наші нащадки. І відчувається вічність своєї віри, і відчувається невмирущість народу... Завдяки нашому обрядові, що його передали нам предки, народ линув духом протягом стількох поколінь до висот вселюдських творчих цінностей... Не можу відректися від краси нашого обряду, ні від тієї культури, що стала надбанням, завершенням тисячолітнього життя нації.

У рідній вимові богослужбового слова відчуваю його таємний смисл. У чужій мові не можу його відчути. У своїй суворо-поважній красі наш обряд найвеличавіший серед християнських обрядів. Щоб бути латинником чи протестантом, треба ним бути від віків. Глибини душі не можна змінити. Змінити обряд, замінити його іншим не можна... Люблю наш обряд. Східна Церква — її обряд для нашого народу необхідний та єдиноспасительний... Служба Божа стається необхідною, стається моєю силою, джерелом натхнення" (*Уляна Кравченко*. Хризантеми).

Папа Іоан XXIII 1-го листопада 1960 року з нагоди св. Літургії у східному обряді в базиліці св. Петра в Римі мав проповідь про обряди у св. Церкві. І тоді сказав такі знаменні слова: "Христова церква має різні обряди і всі вони рівноправні, всі повні таємничої краси і символіки. Ці обряди — це наче дорогоцінний одяг церкви, золототканий одяг царівни".

Наш прегарний східний обряд у наших богослужбах — це прецінна перлина нашої церковної традиції, дорогоцінний скарб нашої церкви й народу. Якщо так, то наш святий обов'язок наш обряд знати, цінити, любити і зберігати. А тоді будемо його цінити, любити і зберігати, коли будемо його добре знати й розуміти. Тож з цією метою погляньмо на історію, важливіші риси і практики нашого обряду.

У другій половині XVII століття московська церква за патріарха Никона (— — 1667) здійснювала реформу своїх богослужбових книг, виправляючи їх за грецькими оригіналами. Проти цієї реформи виступило багато священиків і багато віруючих. Вони стояли на засаді, що все, що подають літургічні книги, кожне їх слово, кожний вираз, навіть кожна буква, є святі, незмінні й непорушні, бо вони подають правди св. віри. Звідси постав у московській церкві розкол. Багато священиків і майже два мільйони віруючих відпали від своєї православної церкви. Вони не допускали жодних змін у церковних книгах і трималися книг старого видання. Вони звали себе старовірами або старообрядцями. Урядова церква звала їх розкольниками, тобто схизматиками. Старообрядці приписують букві чи словам церковних книг і формі обрядів значення догматичної незмінності. Вони змішали дві різні суті: незмінну віру і зовнішній змінний обряд.

Деколи й наші віруючі не мають ясного поняття і розуміння різниці між вірою і обрядом. У чому ж полягає різниця між вірою і обрядом?

Наш катехизм каже: "Віра — це беззастережне прийняття за правду того, що Господь Бог об'явив, а св. церква подає до вірування". Це значить, що віра — це Боже об'явлення, Божі правди, що їх сам Господь Бог об'явив, а церква це Боже об'явлення береже і навчає. Це означає, що віра є незмінна й непорушна. Віра, тому що Богом об'явлена, є чимось святим, незмінним і непорушним, бо за нею стоїть непомильний Божий авторитет. Ні державна, ні церковна влада, ні сам святіший Отець не можуть змінити жодної правди св. віри.

Де є джерело правд св. віри? Всі правди св. віри замикаються у св. Письмі Старого й Нового Завіту і в Традиції. У Старому Завіті Бог об'являв свою науку через патріархів і пророків. А в Божому Завіті передав нам її через свого Єдинородного Сина, Ісуса Христа, і через апостолів. Св. Передання подає нам ті правди св. віри, що їх Ісус Христос й апостоли навчали живим словом, але не записали їх в окремих книгах. Серед них важливе місце, як джерело св. Передання, займають богослужбові, по-



Малюнок худ. В. Мошинського. Поклін гуцулів. Клівленд. Огайо. США.

тверджені церквою, книги! В них містяться тексти, які виражають віру церкви, згідно з древньою аксіомою: “Легем кредендi лекс статуат супліканді”, що означає: “Закон молитви встановлює закон віри”.

Обряд — це зовнішній вияв нашого богопочитання, тобто це звичаї, церемонії і богослужіння, якими церква прославляє Господа Бога. Отож, обряд не є вірою, а тільки зовнішнім виявом віри, це зовнішня форма культу. Віра від Бога, а обряд від людей. І тому обряд може мати різні види, форми, способи, практики, церемонії.

Обряд — це твір людей, тому існує багато різних обрядів. Обряд є виявом психіки, культури, звичаїв і традиції народів. Різні народи — різні обряди.

Обряди такі давні, як давня християнська віра. Боже об’явлення закінчилося Христовою смертю, воскресінням і вознесінням на небо. Різні народи почали на свій спосіб визнавати свою християнську віру і Бога славити, а це витворило різні обряди чи способи богопочитання. Хоча обрядів багато й вони різні, але віра всюди по цілому світі є одна і та сама.

Віра ніколи не змінюється ані не розвивається. Вона завжди та сама і незмінна, і такою залишиться до кінця світу. А обряд змінюється і розвивається. З бігом віків поставали нові обряди й нові звичаї та практики Божого культу, а деякі обряди з часом загинули. Розвій обрядів тривав довгі сотні літ. Наприклад, наша східна Літургія з бігом віків зазнавала різних змін, тому маємо різні Літургії. Після Другого Ватиканського Собору наші пресв. Владики нашу св. Літургію дещо скоротили та зреформували наші празники й пости.

Як творилися обряди Церкви?

Свята Христова церква — це великий гарний квітник, городець, повний різних-презрізних квітів. Краса городця з квітами полягає у різноманітності квітів, у грі їхніх кольорів. Якщо б у квітнику був тільки один вид квітів, навіть дуже гарних, то він не манив би нашого ока, бо він був би одноманітний. Не один, але багато кольорів манять і веселять наше око.

Подібно є і з Христовою церквою. Вона одна, бо має одну віру, ті самі св. Тайни і той сам провід. Та разом з тим церква дуже різнорідна. А ту різнорідність творять якраз різні церковні обряди. Мільйони-мільйони людей по цілому світі, хоча визнають ту саму віру, але славлять Господа Бога різними способами, обрядами, мовами. Тож погляньмо на те, як творилися різні церковні обряди.

elib.nplu.org

У загальному значенні слово “обряд” означає якусь зовнішню чинність, дію, акцію, церемонію, освячену традицією. Отже, обряд — це не одноразова чинність чи церемонія, але щось, що вже загально знане, прийняте, практиковане і має свою традицію.

Коли ж іде мова про церковний обряд, то у вужчому значенні слово “обряд” означає якесь окреме богослужіння чи справування св. Тайни, наприклад, обряд св. Літургії, обряд хрищення, вінчання, вечірні і т. п.

У ширшому значенні церковний обряд — це збір усіх обрядів, які практикує та чи інша помісна церква. В цьому значенні говоримо про різні обряди у Христовій церкві.

2. Наш літургіст о. Б. Липський дає таке ширше окреслення церковного обряду: “Обряд охоплює цілість релігійного, теоретичного і практичного життя. Обряд охоплює і віру, і мораль, і аскезу, і всі прояви релігійного життя. Обряд обіймає містику, іконографіку, архітектуру, мистецтво, ціле сприймання духовного життя” (Духовність нашого обряду, 1974).

З вищесказаного ясно виходить, що нема релігії без обряду, нема богопочитання без обряду.

Поганські народи давніх і наших часів мали і мають у своїй релігії різні обряди, молитви, співи, жертви, церемонії. Дещо з дохристиянських обрядів нашого народу стало опісля частиною нашої християнської релігії, наприклад, обряди різдвяні, новорічні, великодні і т. п.

У Старому Завіті іудеї мали багато різних обрядів. Сам Господь Бог дав їм багато обрядових приписів через патріархів і пророків, а найбільше — через Мойсея. Навіть Ісус Христос, Божа Мати й апостоли зберігали приписи старозавітних обрядів.

Ісус Христос, встановляючи св. Тайни, не подав якогось точно означеного обряду. Він це полишив своїм апостолам і їх послідовникам, тобто св. церкві. Однак, коли Він під час останньої Вечері встановляв Пресв. Євхаристію, то використав пасхальний обряд іудеїв, впроваджуючи нові елементи.

На творення церковних обрядів мало свій вплив багато чинників, насамперед культура, звичаї, традиція, дух та ментальність даного народу, а також країна, місце, обставини, підсоння. В обрядотворенні важливу роль відіграли церковні митрополії, столиці держав, осідки патріархів чи мит-

Із взірців українських церковно-обрядових текстів *

МОЛИТВА
ДО св. ВОЛОДИМИРА ВЕЛИКОГО

Святий український князю! Тобі, більше як іншим святим, смію поручити потреби мої й усього нашого українського народу. Св. князю, Ти був володарем українських земель, Ти охрестив Україну в ім'я Пресвятої Тройці, тому Ти св. Володимире, з волі Божої, перший Заступник України в усіх потребах дочасних і душевних.

Тож св. Покровителю України, зглянься на мольби мої й усього українського народу і, як колись живучи на землі, так тепер прославлений у небі, молися за нас.

Св. Володимире, будь ревним Опікуном і Заступником у небі, як був Ти ревним і дбайливим нашим князем на землі. Амінь.

* Див. також на стор. 16, 18

рополитів, як, наприклад, Рим, Олександрія, Антіохія, Константинополь. Великі релігійні осередки задавали тон цілим провінціям.

Над розвоєм обрядів працювали протягом довгих віків великі і святі мужі церкви: св. Отці, церковні письменники, поети-піснеписці, побожні монахи. Важливим був і вплив Помісних і Вселенських Соборів Церкви. На Сході найбільше спричинилися до творення обрядів св. Літургії св. Василій Великий і св. Іоан Золотоуст. Їхні святі Літургії ми і сьогодні служимо.

Можна сказати, що кожне сторіччя щось додавало до краси, величі і символіки обряду. Творення візантійського обряду тривало майже 1500 літ.

II Ватиканський Собор в особливий спосіб схвалює всі потверджені церквою обряди. В декреті "Про східні церкви" сказано: "Різновидність у церкві не тільки не шкодить її єдності, але її ще більше виявляє, бо католицька церква має на меті, щоб зберігалися завжди непорушно передання кожної помісної церкви, тобто обряду, як теж хоче вона достосувати свій спосіб життя до різних потреб, часів і місць" (2).

Віра в першому столітті християнства на Русі-Україні

988-й рік християнської ери золотими літерами вписався в історію Русі-України. У тому році князь Володимир Великий прийняв християнську віру, охристився сам і охристив офіційно наш народ. Це була дійсно велика, свята й історична хвилина. Русь-Україна стає християнською державою нарівні із Візантією та з християнськими державами Заходу.

Святкуючи тисячоліття християнства Русі-України, ми замислюємося над питаннями: як загал народу сприймав християнську віру? Як поширювалася і утверджувалася св. віра? Як виглядала практика св. віри в першому сторіччі християнської Русі-України?

На поставлені питання ясну відповідь дають нам свідоцтва-документи тих часів. Крім літописів, сюди належить передусім "Устав Білецький" або "Заповіді" київського митр. Георгія (1077—1072), "Церковне Правило" митр. Іоана II (1077—1088) та "Церковні Устави" св. Володимира Великого і Ярослава Мудрого. Наша молода церква у своєму житті використовувала закони і приписи грецької церкви, оперті на помісних і вселенських Соборах та на науці святих Отців.

За наказом свого володаря Володимира Великого населення Русі-України охристилося у християнській вірі. Але чи всі відразу стали віруючими і практикуючими християнами? Чи християнська віра відразу заглянула до кожного кутика нашої розлогої держави? Очевидно, що ні! Більшість людей тільки називалися християнами. Ріст християнської віри через різні причини відбувався дуже повільно.

Щоб могти вірити, треба знати віру. Хтось мусить її голосити. Св. Апостол Павло каже: "Як увірують у того, що його не чули? А як почують без проповідника?" (Рим. 10.14). Обов'язок учити народ правд св. віри належить священикам. Та, на жаль, на початку бракувало наших священиків, щоб іти в народ і проповідувати Боже слово. Не було просвіти в народі, бо не було шкіл. А до того ще великою перешкодою був брак доброї комунікації на просторах нашої великої держави. На практиці віра процвітала тільки в головних осередках-містах та у вищих верствах народу, а простий народ у провінції жив далі своїм поганським життям.

Хоча держава, запровадивши християнську віру, усунула божків і заборонила практику поганської віри, вона не була в силі відразу викоренити столітню практику цієї віри. Поганство ніяк не хотіло здаватися. Тому починається затяжна боротьба між християнською і поганською вірою. Народ, який сотні, а то й тисячі літ жив у темряві поганства, не міг зрозуміти, чому він мав би тепер відрікатися своєї віри, віри своїх батьків, дідів

і прадідів, та чому нова віра мала б виключати їхню прадідню віру. Тож у практиці появляється явне й тайне двоєвір'я. Загал народу старається поєднувати нову і стару віру. Не можна було явно почитати божків, то вони почитали їх таємно. Таке двоєвір'я існувало і у Візантії аж до VII ст. Вселенський Собор у Труллі, 691 р., дає аж три правила, в яких під страхом особливих кар забороняє всяке двоєвір'я. "Хай ті, що удаються до чарівників, — каже Собор, — чи так званих стоначальників (так звалися найстарші волхви), або до інших подібних, щоб довідатися від них, що ті захочуть їм відкрити, — згідно з ухвалами про них колишніх Отців, — підлягають канонові шестирічної покути. Таку саму покуту треба накладати й на тих, що водять ведмедиць або інших тварин на глум та на шкоду простому людові і, поєднуючи оману з безумством, ворожать про щастя й долю та про родовід і багато іншого такого тлумачать; так само і т. зв. хмарогонителів, чарівників і тих, що роблять талісмани, і чорнокнижників. А тих, що закоренілі в цьому і не навертаються, ані не уникають таких згубних і поганських вигадок, ухвалюємо зовсім виключати з церкви, як цього вимагають і священні правила" (Прав. 61).

Коли св. Отто Бамберський 1124 р. запровадив християнську віру в прибалтійських слов'ян, деякі з них вирішили таке: "Уважаємо правильним визнавати християнського Бога, але при тому не залишати й наших богів, та коло Його престола поставити й нашим богам престол, щоб однаково почитати всіх і щоб і Він, і вони були нам прихильні".

Між 1073 і 1078 роком за князя Гліба Ярославича, внука Ярослава Мудрого, у Новгороді появився ворожбит і пробував прогнати християнську віру та повернути поганство. Коли ж єпископ виступив проти нього, а разом з ним і князь і його дружина, то весь народ пішов за ворожбитом, і були б убили єпископа, якщо б князь його не оборонив.

Київський митр. Іоан II у своєму "Церковному Правилі" дає такі приписи проти поганських практик: "Тих, що приносять жертви бісам, болотам і криницям або ані разу в році з власної вини не приступають до св. Причастя, треба спочатку багато разів напоумлювати, доки не пізнають правди. А якщо у своїй злобі не хотіли б поправитися, то треба їх уважати чужими для Соборної церкви. Тих, що займаються ворожбою або чарами, чи то чоловік, чи жінка, треба поучувати словом, щоб відвернулися від зла, а якщо не послухають, то накладати на них кари".

Наша молода християнська церква від самого початку докладала всіх зусиль, щоб насамперед дати народові знання головних правд св. віри та навчити засадам християнської моралі. "Устав" київського митр. Георгія подає найголовніші правди святої віри, в які кожний християнин повинен вірити під карою виключення із церкви. Ось найважливіші застереження з цього "Уставу":

"Хто не любить нашого Господа, хай буде анафема", тобто хай буде відлучений від Церкви, хай буде проклятий.

Хто не вірить у Святу й нероздільну Трійцю — анафема!

Хто св. Причастя не визнає правдивим Тілом і кров'ю Господньою — анафема!

Хто зі страхом не поклоняється Господньому Хрестові — анафема!

Хто зі страхом і любов'ю не цілує Господні ікони і чесних всіх Святих — анафема!

Хто не шанує науки св. Євангелія — анафема!

Хто не почитає Святих, не віддає з любов'ю честі їхнім мощам — анафема!

Хто не вірить, що Бог створив усе видиме й невидиме, — анафема!

elib.nplu.org

В першому столітті ще було багато людей слабої віри, але були вже також мужі великої і сильної віри. Прегарний приклад глибокої віри дає нам українець за походженням митр. Іларіон прилюдним визнанням віри під час хіротонії (1051 р.) на київського митрополита. Його ісповідання св. віри глибоко догматичне. Ось дещо з його визнання віри:

"Вірю в одного Бога, який прославляється у Трійці... Того одного Бога знаю і Йому вірю, в Його ім'я я христився: "В ім'я Отця, і Сина, і Святого Духа". Так я прийняв з навчання святих Отців і так навчився. Також вірю і визнаю, що Син благоволінням Отця і хотінням Святого Духа зійшов на землю для спасіння людського роду... Вірю у сім Соборів правовірних Отців... Визнаю святу, преславну Діву Марію за Богородицю. Її почитаю і з вірою Їй поклоняюся... І на Її святій іконі бачу Господа Дитиною на Її лоні, і радуюся... Прибігаю до соборної, апостольської Церкви; з вірою до неї входжу, з вірою молюся, з вірою виходжу. Так вірю і не стидаюся. Ісповідую перед народами і за свою віру я готов свою душу віддати... Моліться за мене, чесні Учителі і Владики руської землі. Амінь".

Свята віра — це великий і цінний Божий дар. Ми народилися у святій вірі, в ній охрестилися і виросли. Але, щоб наша віра заслужила нам небо, вона мусить проявлятися в ділах нашого щоденного життя. Тож нам треба свою віру знати, цінити, любити і нею жити. "Хто не знає своєї віри, — каже митр. А. Шептицький, — той є лише з імені християнином, а не перед Богом. Бо християнин — то людина, що своїм розумом виразно визнає за правду все те, що Христос об'явив, а свята Церква подає до вірування".

Про стиль українських церков

Християнська релігія в будові своїх церков завжди змагала до того, щоб Божий храм виглядав якнайкраще і ззовні, і зсередини. З цією метою вона вдається до архітектури, різьби й малярства. Один народ впливає на інший через політичні, економічні чи культурні зв'язки. Наш народ у своїх початках християнства стояв під впливом візантійської культури й архітектури. Однак з бігом часу він створив свій власний церковний стиль.

Це світла доба розвою нашої церковної архітектури. Русь-Україна, приймаючи християнську віру з Візантії, приймає і її архітектуру. Однак вона на Русі під впливом місцевих обставин та західних впливів є своєрідним синтезом, який творить — сказати б — власний український стиль.

У домонгольську добу майже всі наші церкви були дерев'яні. Першу кам'яну церкву в Києві збудував св. Володимир Великий. Це Десятинна

МОЛИТВА
До св. КНЯГИНІ ОЛЬГИ

Свята Ольго, Ти княгинею української землі, Ти Апостолкою св. віри в Україні. До Тебе звертається ввесь український нарід, як до могутньої Заступниці в небі. Тож, свята княгине, опікуйся нами! Будь нам матір'ю в небі, як була Ти матір'ю українському народові на землі. Випроси нам, свята наша княгине, ласку, щоб у всіх українських родинах і цілому народі славилось ім'я Боже й заховувався Божий закон. Нехай за Твоїми молитвами, свята наша Заступнице, українська молодь виростає в скромності, люди середніх літ нехай служать побожністю й працьовитістю, а старі нехай святим прикладом і доброю порадою ведуть український нарід до щораз вищої святости, а через те і до вищого дочасного добробуту.

Могутня Заступнице України, свята княгине Ольго, молися за нас. Амінь.

elib.nplu.org

церква в честь Успіння Божої Матері. За весь час володіння св. Володимира це була єдина кам'яна церква на всій Русі. За князя Ярослава Мудрого росте кількість кам'яних церков у Києві і поза ним. Найвизначнішою будовою старокняжої доби був собор св. Софії в Києві, збудований за Ярослава Мудрого 1037 року. Всіх кам'яних церков у Києві до нападу монголів було близько 20, в Новгороді — близько 27, у Володимирі над Клязьмою — 12.

Звичайний тип більших церков X—XIII ст. на Русі-Україні — це тринавні церкви з трьома півкруглими апсидами. Над головною навою — велика баня. Церкви могли мати одну, п'ять або дев'ять бань. Десятинна церква мала три нави. Св. Софія мала п'ять нав і 13 бань, що були символом Ісуса Христа і 12 Апостолів.

У давньому Галичі, в Галичині, відкопано близько 30 фундаментів старих церков з XII—XIII століття. Плани більших церков подібні до церков у Східній Україні, які мали три нави з трьома апсидами та одною великою банею. Майже всі ті будови були з тесаного каменя.

Після княжих часів це друга світла доба в розвою української церковної архітектури. В цій добі утворюється своєрідний стиль, який називають козацьким бароко. Фундаторами церков стають гетьмани й козацька старшина. Гетьман Іван Мазепа тільки в одному Києві заснував аж шість храмів. Українське бароко творить свої оригінальні форми на основі старих традицій української архітектури і західних впливів. Назвемо його особливості.

1. Поєднує у собі давнішу українську тринавну церковну та західноєвропейську базиліку. В цьому стилі був збудований Миколаївський Собор гетьмана Мазепи в Києві 1690 р., який був зруйнований в радянські часи. В цьому стилі перебудовано деякі давні церкви: кафедру св. Софії, 1691—1705, головну церкву Успіння Божої Матері Печерської Лаври, 1695 і 1722 р., зруйновану під час Другої світової війни. Усі ці святині вирізняються своєрідною формою бань.

2. Друга особливість нашого бароко основувалася на своєрідному плані дерев'яних церков. Це три- і п'ятибанні святині.

3. Дальшим розвитком нашого бароко були 9-дільні церкви, тобто вони мали по три переділи уздовж і впоперек і п'ять бань. В бароковому стилі, але з великою домішкою стилю рококо, збудована кафедра св. Юрія у Львові.

Українські дерев'яні церкви — це щось найбільш питоме, що витворив наш народ у церковній архітектурі, чого не мають інші народи Європи. Наше мистецтво на візантійських основах витворило своєрідний стиль, що впадає в око, особливо чужинцеві, гармонійним відношенням складових частин до цілості та добірним укладом конструктивних елементів і прикрас.

Наші дерев'яні церкви мають ззовні вигляд шатра, піраміди або оборонної вежі. Схема української дерев'яної церкви коротко така.

На чотирикутному або восьмикутному плані кладеться зруб. Зруб — це дерев'яні колоди-бруси, поставлені на землі у квадрат, прямокутник чи полігон. А на зрубі у формі піраміди спочиває шатровий дах. Цей дах у своїй половині або третій частині зрізаний, а на ньому — менший зруб, наче другий поверх. Опісля знову повторюються зрізаний дах і знову новий менший зруб. Деколи є навіть і чотири зруби і тоді дах, переходить у баню з невеликою ліхтарнею та головкою у вигляді грушки.

Наші дерев'яні церкви мають ще ту характерну рису, що на самій долині довкола церкви є відкриті або закриті гелерейки, що мають різьблені колонки, різьблені одвірки, ковані двері та інші прикраси високої мистецької вартості.

Найстарші дерев'яні церкви мали три частини чи три зруби: притвор, головну наву і святилище. Дерев'яна церква може мати одну, три, п'ять, сім чи більше бань. П'ятибанна церква єднає у собі план двох трибанних

elib.nplu.org

церков, покладених навхрест. Деколи квадратна схема переходить у прямокутну, а ті прямокутники часто бувають на рогах зрізані у восьмикутники. Так будовано в XVII—XVIII ст.

Будівельним матеріалом служили бук, смерека, ялина, кедрина або дуб. Спосіб будови в зруб був знаний і вживаний по всій Україні. На думку знавців, основна особливість української дерев'яної архітектури полягає в тому, що зовнішній вигляд будівлі в усьому відповідає внутрішньому об'ємові. Стіни й дахи крито гонтами.

Зміна архітектурних форм з часом йде в напрямі помножування перекроїв даху від двоповерхового до три-чотири-п'яти-шести- і навіть семи- і восьмиповерхового.

Деякі наші дерев'яні церкви є справжніми архітворами української архітектури. Вони були і є гордістю нашого народу. Вони — вікові свідки й символи глибокої релігійності та високої культури українського народу. Вони є окрасою і славою нашого обряду. Вони віками манили й захоплювали око чужинців.

Стиль наших дерев'яних церков свідчить про велику культуру духа українського народу, про його незвичайну естетику, про його особливе мистецьке чуття та про велике розуміння й цінення Божого культу.

Поза рідною землею наш народ на своїх місцях поселення воздвиг дуже багато Божих храмів. Загалом наші церкви носять на собі риси традиційного українського стилю, та, на жаль, у новіших часах деякі наші нові церкви відходять від наших традиційних взірців.

Чи ми будуємо нові церкви чи вже збудовані всередині устатковуємо, — нашим святим обов'язком повинно бути велике старання про те, щоб їхній зовнішній і внутрішній вигляд був у дусі нашого обряду та в дусі традиції нашого церковного стилю. Чим краще наші церкви зовні і всередині будуть уладжені за приписами нашого обряду і стилю, тим миліші й дорожчі будуть вони для нас, бо стало будуть нам нагадувати нашу велику духовну й культурну спадщину. Вони вчитимуть нас любити й цінити все, що своє і рідне. Вони будуть нас і дітей наших утримувати при своєму обряді, вірі й народі. Вони для нас усіх будуть тим вічним вогнем, який стало буде нас огрівати й запалювати любов'ю до Бога, любов'ю до своєї церкви й обряду, любов'ю до свого українського народу та любов'ю до рідної землі.

Християнська віра і наші князі

Христова віра на землях Русі-України від самого початку знаходить опору й допомогу в особі наших князів і провідників народу. Вони стають її апостолами, опікунами й ревнителями. Вони св. віру кладуть в основу держави, її законів і права. Вони зав'язують тісну співпрацю з церквою. Вони роблять усе можливе, щоб християнська віра росла й охопила всі верстви народу. Про їхню ревність у вірі свідчить їхня любов до духовного життя, свідчать і Божі храми, які вони будують, свідчать їхні діла милосердя.

МОЛИТВА
ДО св. АНТОНІЯ ПЕЧЕРСЬКОГО

Святий Антонію Печерський, зглянься над нами! Твоя твердиня, Києво-Печерська Лавра й уся Твоя батьківщина — Україна, переживають за Божим допустом важкі досвіди. Приверни їм Своїми святими молитвами давню славу і святість! нехай увесь наш український нарід відродиться духом і Божою правдою в лоні Єдиної, Святої, Вселенської й Апостольської Церкви. Амінь.

elib.nplu.org

1. Князі — апостоли віри.

Наші князі, починаючи від св. Володимира Великого, стають ревними апостолами християнської віри. За їхнім прикладом іде також верхівка народу: бояри й лицарство. А через них св. віра починає щораз більше проникати в широкі маси народу. Про св. Володимира-Христителя Русі-України і каже літописець: "Блаженний же князь Володимир усім серцем і всією душею полюбив Бога, і Його заповідей бажав і зберігав". А про загал християн сказано: "І так просвічені люди святкували світле Господнє Воскресіння, празники, свята й пости".

2. Християнська віра — основа державних законів.

З приходом Христової віри починається тісна співпраця церкви й держави. Держава стає опорою для церкви, а церква — для держави. В практиці це був, властиво, союз церкви й держави, який називали по-грецьки "системою симфонії".

Наші князі не тільки самі живуть вірою і будують Божі храми, але ставлять християнську віру в основу державних законів і права. Про це найкраще свідчать "Церковні Устави" князя Володимира і його сина Ярослава. Тими Уставами держава наче ділиться своєю владою із церквою. Вона в руки церкви віддає юрисдикцію над релігійно-моральним вихованням народу. Подібні Устави пізніше видають й інші князі.

3. Ревність у будові Божих храмів.

З любові до св. віри наших князів і боярів випливає велика ревність у будуванні Божих храмів. Вони добре розуміли, що кожний Божий храм — це школа і твердиня св. віри, і тому не шкодували видатків на будівництво храмів. Тож нічого дивного, що за відносно недовгий час у самому Києві, як каже літописець, виникло 600 церков і 13 монастирів. Серед тих 600 церков, крім кількох властиво церков, було ще багато приватних домашніх церков-каплиць, що їх мали наші бояри.

Св. Володимир Великий після охрищення будує в Києві Десятинну церкву в честь Успіння Божої Матері, на яку він призначив одну десятину своїх княжих доходів, звідси і її назва. Князь Ярослав Мудрий ставить на Золотих Воротах у Києві церкву Благовіщення Преч. Діви Марії. І в ній він 1037 року урочисто віддає увесь народ під опіку Пресв. Богородиці. Він будує також величний собор св. Софії — Божої Мудрості і прикрашає його різними оздобами. Князь Ярослав Осмомисл будує в Крилосі коло Галича церкву на честь Преч. Діви Марії. Фундаменти тієї церкви відкопано у 1937 р. Галицький князь Данило будує в Холмі велику церкву на честь Божої Матері і прикрашає її гарними іконами.

З віри наших князів і боярів родиться любов до духовного життя, а передусім до молитви. Вони часто, а то й щодня відвідують Божі храми. Про св. Володимира літописець каже: "Празники Святих у церквах він відзначав співом і молитвами, і світло святкував Господні празники".

Життеписець св. Бориса і Гліба говорить, що коли вбивці, вислані братом Святополком, прийшли, щоб убити св. Бориса, він молився у шатрі, читав св. Письмо і співав на утрені, яку правив священик, а пізніше, прийнявши св. Тайни, просив прощення у всіх. Коли його вбивали, він молився за своїх ворогів. Так само і св. Гліб любив молитву, читав св. книги, особливо Життя Святих і Мучеників, а в час смерті молився за своїх убивць. Іпатіївський літопис подає, що князь Ростислав Мстиславич у кожну неділю Великого Посту причащався разом із цілим двором.

Внаслідок плекання духовного життя багато осіб з усіх прошарків народу і навіть сини й дочки князів і бояр покидали світ і вступали до монастиря, щоб служити Богові.

Очевидним плодом тісної співпраці церкви й держави була велика пошана до духовного стану. Князі й бояри при різних нагодах просять благословення в духовних осіб. Вони питають їхньої думки не тільки щодо духовних, але й щодо державних справ. Напутня порада князя Володимира Мономаха, яку він дав своїм дітям, стає правилом для багатьох: "З любов'ю приймайте благословення від єпископів, священиків й ігуменів. Не стороніться їх, по силі любіть їх, щоб вони молилися за вас Богові".

У взаємних договорах князів беруть участь і представники церкви. Духовні особи примирюють розсварених князів або заспокоюють збунтований проти них народ. З нагоди введення на престол нового князя в Києві в церкві відбувалося особливе моління з численним духовенством, а сам митрополит благословив князя і садив його на великокняжий престол. Єпископи й ігумени не раз зверталися до князів з посланнями і напоумленнями.

У 1068 р. три брати Ярославичі: Ізяслав, Святослав і Всеволод, виступаючи проти половців, приходять до печери Преп. Антонія і просять у нього благословення і молитов. Великий князь Святополк мав звичку перед походом на війну молитися біля гробу Преп. Теодосія печерського і брати благословення в печерських монахів. У княжому війську були св. ікони і хрести. Князь Володимир Мономах у поході проти ворогів просив священиків іти перед військом і співати тропарі й кондаки Чесному Хрестові і канон Пресв. Богородиці.

Однією із знаменних рис тодішніх часів була чеснота християнського милосердя. В життєписі св. Володимира Великого читаємо, що він на своєму княжому дворі часто влаштовував гостину для вбогих. "А понад усе, — каже біограф, — він творив милостиню і навіть додому посилав тим, що були старі й немічні, опікувався вбогими, вдовицями і сиротами".

Як високо цінили тоді чесноту милосердя, бачимо найкраще зі слів князя Володимира Мономаха до своїх дітей: "Понад усе не забувайте про вбогих, але, що у ваших силах, годуйте їх і помагайте сиротам і вдовицям". Літописець каже про нього, що він від молодих літ був милосердний, роздавав своє майно обома руками потребуючим, а тих, що приходили до нього, годував і поїв, як батько своїх дітей.

Був у нас традиційний звичай, що після смерті князя звичайно роздавали щедру милостиню, щоб усі молилися за спокій його душі. Інші використовували своє багатство на викуп полонених з неволі.

Зі сказаного ясно бачимо, який великий вплив мала християнська віра на наших князів, бояр, лицарів, державу і цілий народ. Християнська віра від самого початку відіграє велику роль у житті нашої держави й народу. Вона з часом витискає незатерту печать на житті особи, родини, громади і усієї суспільности. Вона стає душею нашої культури, звичаїв, традиції. Ту саму благословенну роль виконує християнська віра і сьогодні для нас. Тож хай св. віра наша буде для нас і для дітей наших джерелом любові до Бога і ближнього, джерелом нашого духовного життя, джерелом жертви й посвяти для нашої церкви, обряду й народу.

Вшанування Божої Матері — перлина традицій українського народу.

Український народ надзвичайно багатий християнськими традиціями. Однією з найкращих його рис є прадавнє — від княжих часів аж по сьогодні — глибоке, загальне і постійне поклоніння Преч. Діві Марії. Столиця нашої держави Київ через велику кількість церков на честь Божої Матері колись носила почесну назву "друге місто Марії", бо першим був Константинополь.

Вшанування Божої Матері із збігом віків витискає незатерту печать на душі, історії й культурі нашого народу. Її поклоняються всі верстви суспільства, а її св. ікона стає нерозлучним супутником кожної української родини й цінним скарбом кожної хати.

Особливе поклоніння Пресв. Богородиці — це світла традиція Східної Церкви, це прецінна перлина традицій нашого народу.

Культ Преч. Діви Марії виріс на традиції східної церкви. Ця священна традиція сягає апостольських часів. Перші Отці східної церкви були першими поклонниками Богоматері. Св. Юстин (— — 165), св. Іриней (— — 202), Тертуліян (— —210) називають Її другою Євою. Письменник Оріген (— — 373) першим дав Їй титул "Богородиця". Св. Єфрем Сирін (— —373) був першим поетом Божої Матері. Він на Її честь склав майже 50 гімнів. Св. Епіфан Кипрський (— — 403) називає Її "Приснодівою" і висуває засаду, яка стає основою Маріології: "Хто поклоняється Христові, поклоняється і Марії, а хто не поклоняється Марії, не шанує Христа".

Вселенський собор у Ефесі 431 року, проголошуючи догму про Богоматеринство, кладе догматичну основу під культ Богоматері. Назва "Богородиця" стає відтепер Її улюбленим титулом у богослуженнях східної церкви. Відтепер східна церква сотні літ безнастанно взиватиме: "Пресвятая Богородице, спаси нас!".

З часом один за одним з'являються великі поклонники Преч. Діви Марії. До них належать передусім св. Роман Сладкопівець (— — 540), св. Іоан Дамаскин (— —479), св. Косма Маюмський (— — 787), св. Андрій Критський (— — 712) і багато інших.

Осередком культу Божої Матері у східній церкві є св. Літургія. Великий знавець східних Літургій, священик західної церкви о. Максиміліян каже: "Культ Богородиці є щось дуже питоме для східних Літургій. Вони мають особливий Марійський характер, і то в багато більшій мірі, ніж усі західні Літургії. Наука євхаристійна і наука Марійська — це дві точки, що передусім ясно виступають у цих Літургіях".

У нашому церковному правилі, в наших молебнях, акафістах і параклисі замкнена вся Маріологія східної церкви. Тут систематично з великою любов'ю і пієтизмом оспівані всі прикмети, чесноти і привілеї Божої Матері, а насамперед Її Богоматеринство, Дівицтво, Покров й Заступництво.

Усі великі Марійські празники вийшли зі сходу. Сюди належить празник Успіння Божої Матері, один з найстарших; Анни Зачаття, яке первісно мало назву Благовіщення Зачаття св. Богородиці або св. Зачаття Божої Матері; Благовіщення, Різдва Божої Матері і Введення у храм.

Почитання Богоматері приходить на наші землі із Візантії разом із християнською вірою. Тут він знаходить урожайну ниву і швидко приносить щедрі плоди.

Апостолами й ревнителями цього культу стають не тільки духовні особи, але й князі, бояри. Твердинями цього культу є наші святині і монастирі на честь Пресв. Богородиці. Першою церквою Богоматері в Києві був великий собор Успіння Преч. Діви Марії, збудований св. Володимиром Великим. Князь Ярослав Мудрий будує храм Благовіщення на Золотих Воротах і в ньому 1037 року прилюдно віддає наш народ під опіку Божої Матері. Кн. Володимир Мономах у своїх споминах пише, що перемогу над половцями завдячує Богові і Преч. Діві Марії. Він навіть складає молитву до Божої Матері. Наші князі, йдучи в похід проти половців 1103 року, складають обіти Богові і Преч. Діві Марії. Кн. Ігор Святославич, герой епосу "Слово о полку Ігоревім", після своєї втечі з полону йде з поклоном до чудотворної ікони Божої Матері Пирогощі, щоб подякувати Їй за допомогу і порятунок. Галицький князь Данило, успішно закінчивши похід на Чехію, спішить з подякою до ікони Пресв. Богородиці у Холмі та складає біля Її стіп багаті дари.

Київські князі на своїх печатках мають іконки Божої Матері або молитви до Неї. У наш час знайдено в Україні дуже давні золоті, бронзові, мідяні круглої форми нашийні іконки Божої Матері, т. зв. енколпії. Одна

з таких іконок має напис по-грецьки: "Богородице, будь моїм покровом і захороною, амінь!".

Важливим осередком вшанування Преч. Діви Марії є наші монастирі. Вони є зразком поклоніння Богоматері для всього украні́ського народу. Тут на Її честь виголошують проповіді, пишуть книжки та малюють Її ікони. Тут відправляються величаві відпусти з нагоди Її празників. Майже кожний наш монастир славиться Її чудотворною іконою.

Часи Унії можна назвати золотою добою культу Преч. Діви Марії на різних землях. Перші подвижники Унії, св. Йосафат і митр. Йосиф Рутський, були великими шанувальниками Марії. А відновлений при кінці XIX віку Василіянський Чин стає ревним апостолом Богородичного культу в нашому народі.

До славних василіянських відпустових місць, як Жировиці на Білій Русі, Почаїв на Волині, Крехів, Зарваниця та Гошів у Західній Україні, щороку приїжджають не тисячі, а десятки тисяч богомольців. Отці Василіяни за 110 років свого побуту в Почаєві записали 539 чудес. Одне з найдавніших — це оборона Почаєва від турків 23 липня 1675 р. З тих часів походить знана пісня до Божої Матері "Ой зійшла зоря вечоровая...". 1 травня 1773 року відбулася коронація почаївської ікони, в якій взяло участь понад сто тисяч віруючих і понад тисячу священиків. Почаївський "Богогласник", виданий Василіянами 1790 року, серед 248 пісень має 56 пісень на честь Пресв. Богородиці. Майські набоженства, улюблені в нашому народі, вийшли з василіянських монастирів.

Протягом 1937 р., коли святкували 200-літній ювілей прослави ікони Божої Матері в Гошеві, відвідало Гошів близько 350 тисяч прочан. А на закінчення ювілею 21 тисяча віруючих прийняли св. Причастя.

У Софійському Соборі кн. Ярослава Мудрого в Києві знаходиться мозаїчна ікона Божої Матері — Оранта. Божа Мати з піднесеними руками молиться за князя й народ. Цій іконі наш народ дав назву "Нерушима Стіна", бо в народі живе переказ, що, як та ікона перетривала всяку руїну по сьогодні, так і наш народ за допомогою Божої Матері щасливо переживе всяку неволю і ще зазнає давньої слави.

Традиційна духовність Східної Церкви

Дорогий Читачу! Якщо ти уважно прочитав цю працю про нашу християнську традицію, то ти разом із нами відбув своєрідне надзвичайне паломництво у перші віки християнської віри й нашої східної церкви. Ми там бачили сильну віру перших християн, яку тисячу літ тому прийняв наш народ; ми були свідками апостольської ревності їхніх єпископів і священиків; ми подивляли геройську любов до Бога тисяч Мучеників та суворе аскетичне життя перших монахів, їхню широку душпастирську й культурну діяльність на наших рідних землях. А на закінчення ми хочемо показати тобі ще серце й душу Східної Церкви.

Східна Церква має не тільки дуже давні, глибокі змістом, прегарні й величні обряди, але і тільки їй притаманну духовність, своє духовне обличчя, питомі риси, свою психіку й ментальність, глибину духа та пребагату символіку, які значною мірою відрізняють її від західної церкви.

І східна, і західна церкви мають свою духовність, яку можна окреслити кількома словами: основу духовності західної церкви творить староримський легалізм, а основою духовності східної церкви є євангельський аскетизм. Західна церква виросла на римському легалізмі, який усе точно визначає, математично мірить і важить. А східна церква від самих початків творилася й росла на євангельському аскетизмі, метою якого є обожнення, піднесення людини до Бога і з'єднання її у любові з Богом.

На формування духовности східної церкви мали великий вплив такі чинники: св. Євангеліє, апостольська традиція перших віків, свята Літургія та любов до молитви і містики.

1. Святе Євангеліє.

Св. Письмо — Боже слово — це непохитна основа всієї духовности східної церкви. Тут велика пошана святого Євангелія, яке завжди лежить на престолі як символ присутнього Христа-Учителя. Його часто цілують священик і вірні. Східна церква від самих початків доручала своїм вірним читати святе Письмо і дбала про його переклади на народні мови. Св. Іоан Золотоуст (— — 407) свідчить, що святе Письмо переклали на свої мови сирійці, єгиптяни, ефіопи, перси та індійці. Теодор з Киру (IV ст.) до згаданих мов додає переклади на латинську мову, мови вірменів, скитів і сарматів.

Східна церква мала звичай в храмі на столику ставити св. Письмо народною мовою, щоб віруючі перед і після відправ могли його читати. Історик Євсевій (— — 340) подає, що імператор Константин Великий часто читав у храмі св. Письмо і розважав над ним. Він поручив Євсевієві подбати про переписання 50 Біблій для вжитку візантійської церкви.

Святі Отці виростали й освячувалися на читанні й розважанні св. Письма на його життя і на життя людей взагалі заявляє: "воно дало мені пізнання правди... Ціле св. Письмо є Богом натхненне й хосенне. Зладжене св. Духом у тій цілі, щоб ми, люди, кожний і всі разом, наче у загальній лікарні для душ, могли вибирати лікарство по власній потребі".

Св. Іоан Золотоуст про вартість читання св. Письма так навчає: "Старайся читати божественне Письмо і постійно перебувати у святій молитві. Скільки разів будеш з Богом через св. Письмо, стільки разів освячується твоє тіло, душа й дух".

Улюбленою книгою Старого Завіту, яку читали всі, був Псалтир. Перші монахи знали весь Псалтир напам'ять. Св. Григорій Нісський про любов до Псалтиря своєї сестри Макрини пише: "У призначені години вона перечитувала кожну частину з нього; коли вставала з ліжка і бралася до занять або відпочивала; коли приймала їду чи відходила від столу; коли йшла до ліжка чи вставала на молитву. Всюди вона мала з собою Псалтир, наче доброго друга, що ніколи з нею не розставався".

2. Апостольська традиція перших віків.

Тут маємо на увазі три перші століття. Східна церква має прямий зв'язок з апостольськими часами, тому має первісну й неперервану традицію перших віків. Наш обряд творився там, де народився і жив Христос, де проповідували св. Апостоли і їхні наступники, перші святі Отці. На сході утворилися перші Христові Церкви. На сході творилися перші святі Літургії і перші християнські обряди. На сході відбулися сім перших Вселенських Соборів, які окреслили й пояснили догмати св. віри. Схід видав культ Пресв. Богородиці, головні Богородичні празники й ікони. На сході почалася й розвинулася практика чернечого життя. На сході народилася християнська містика.

Обряди східних церков творилися на науці св. Письма, науці і традиції св. Апостолів і великих Отців церкви, на молитвах й покуті монаших душ, на рішеннях Помісних і Вселенських Соборів. Східні обряди відзначаються особливим поклонінням Пресв. Трійці, глибоким культом Христа-Чоловіколюбця і Його Пресв. Матері.

Особливою відзнакою тих часів був дух мучеництва. Перші християнські письменники Тертуліян (— — 225) і Оріген (— — 254) свідчать, що життя християн було своєрідним приготуванням до мучеництва та що кожний християнин покликаний, щоб бути Божим воїном. Пролляти кров і віддати життя за Христа для перших християн було щось очевидне й бажане. Св. Мученик Ігнатій (— — 107) на арені в Римі перед своїми муками

заявляє: "Я Божа пшениця і буду змелений зубами звірів, щоб бути для Бога чистим хлібом".

Перші віки на сході породили великих і визначних ієрархів, учителів і проповідників. Сюди належать передусім три світлі Отці-Ієрархи: Василій Великий (—379), Григорій Богослов (—390) та Іоан Золотоуст (—407). Вони є справжніми золотими колонами Христової Церкви, велетнями віри, духа, святості й науки. Вони передали нам чисту віру Першого Нікейського Собору. За їхні заслуги наша східна церква називає їх у своїх богослужбах рівноапостольними, органами св. Духа та вчителями вселенної.

3. Свята Літургія.

Тут говоримо про Літургію у широкому значенні цього слова, тобто про всі наші богослужби включно із св. Безкровною Жертвою. Літургія східних церков відзначається багатством богословського елементу. Східні церкви вклали у свою Літургію всю глибину науки святого Письма, навчання святих Отців, рішень Вселенських Соборів, прегарні догматичного змісту гімни і поезію найкращих піснеписців, таких як Роман Сладкоспівець, Андрій Критський, Іоан Дамаскин і Косма Маюмський. Східні Літургії широко оспівують глибокі догми святої віри про Пресв. Трійцю, Воплочення і Божество Ісуса Христа, Заступництво Пресв. Богородиці та всіх Святих.

Тож слушно каже про Східні Літургії західний богослов і літургіст, священик, князь Максиміліян Саксонський: "Догматичний характер є особливою і дуже знаменною рисою тих Літургій. Всі ті Літургії творять наче богослов'я в поезії. А, навпаки, наша римська Літургія, принаймні оскільки це відноситься до давніших часів, є мало догматична чи богословська. Тут рідко знаходяться ясно висловлені догмати. Зате на Сході майже всі богослужби є догматичні... Через те у Східних Літургіях містяться дуже очевидні, пребагаті і преясні докази майже щодо всіх правд віри і догматів католицької Церкви" (виклади про Східні Літургії, 1904).

4. Любов до молитви і містики.

На Сході від перших віків розвивається і буйно процвітає аскетично-містичний елемент, вірним представником якого є чернецтво. Воно виросло на розважанні святого Євангелія. З нього воно зачерпнуло духа молитви, контемпляції, самозречення, покути. Східне чернецтво своїми духовними подвигами високо піднесло й освятило євангельські ради убозтва, чистоти і послуху. Тут чуємо про "Богоносних" Отців, тобто наскрізь праведних, святих, Божих мужів. З монастирів вийшли такі наші богослужби, як вечірня, утреня та інші.

Справді, яка пребагата духовність східної церкви й обряду! Наш народ уже тисячу літ живе і дихає тією священною духовністю східної церкви і з неї, наче з цілющого джерела, черпає духа віри, духа молитви, духа любові і жертви.

Яке велике внутрішнє задоволення дає нам усвідомлення, що ми поклоняємось Богові у своїй церкві так, як від перших віків християнства вже сотні-сотні літ поклоняється Йому наша східна церква і як за її прикладом поклонялися Йому наші князі, гетьмани і весь наш народ аж по сьогодні.

Тож хай ця пребагата спадщина й духовне багатство нашої східної церкви буде завжди для всіх нас щедрим джерелом нашого духовного життя, джерелом любові до своєї церкви, свого обряду і свого народу.



З історії науки, культури та побуту

Тарас Баран

УКРАЇНСЬКІ КОНЦЕРТНІ ЦИМБАЛИ І СПОРІДНЕНІ З НИМИ МУЗИЧНІ ІНСТРУМЕНТИ НАРОДІВ СВІТУ

В українському музикознавстві та етномузикознавстві питання побутування і поширення цимбального мистецтва та цимбалів зокрема мало досліджене. Єдина праця монографічного типу (Незовибатько О. Українські цимбали. — К., 1976) висвітлює поставлене питання дещо побіжно із позицій радянського музикознавства чвертьстолітньої давності. Стан розвитку сучасного цимбального мистецтва в Україні та в інших народів світу дає всі підстави для його дослідження в історичному, етнографічному та концертно-виконавському аспектах. На нашу думку, безумовною передумовою визначення місця українських концертних цимбалів в контексті розвитку цимбального мистецтва у світі є фіксація основних віх формування цимбалів як концертуючого інструмента, а також порівняльний аналіз регіональних різновидів українських цимбалів з іншими цитроподібними музичними інструментами цього типу у цілому світі.

Під назвою "гуслі" цитра знана була в Русі ще в VI ст. [1]. А перші зображення простих ударних хордофонів знайдено на ассирійському барельєфі в Куюндеку. Вони відносяться до 3500 року до н. е. [2] У народів Середземномор'я — єгиптян, євреїв, сирійців, греків, римлян цей інструмент виступав під різними назвами: самбуки, псалтеріона, барбітона та ін. Ї саме псалтеріон як музичний інструмент, що використовувався для супроводу рецитації хвалебних пісень, дав назву книзі "Пісня пісень" — Псалтир. Гуслі-псалтир зображено на фресці XI ст. у Софії Київській.

Гнат Хоткевич вказує, що цимбали як струнний інструмент відомі ще з IX ст. (в Сан-Галлені). На цьому інструменті було 4—5 струн [3]. З такою ж назвою "цимбалум" побутував ударний інструмент в Індії, а римляни називали своєрідні інструменти, що складалися з двох мідних дисків, якими били один в одного, "цимбаліум". Ці свідчення неспівпадання типів інструмента (хордофон чи ідіофон) щодо використання назви "цимбали" вносять певну невизначеність у термінологію.

Різні наукові джерела вказують на поширення цимбалів у середньовічній Європі з Близького Сходу. Більш імовірно цей процес відбувався внаслідок взаємовпливів культур у часи хрестових походів. У багатьох східних народів побутують різні види цимбалів. Їх поширення в Азії аж до Індокитаю було пов'язане із спілкуванням через торговельний "Шовковий шлях".

Іранський сантур — це 80 почвірних металевих струн, по яких вдаряють дуже тонкими паличками. Інші різновиди — вірменський сантир, турецький кванун, грузинський цинцила, узбецький чанґ, киргизький канун, монгольський йоквін, в'єтнамський там-тхап-лук, тощо.

Якщо під час гри на псалтеріумі звук добувався і ударом по струнах і щипком, то знаний у медієвістиці дульцімер відзначався хроматичним строєм і звукодобуванням дерев'яними, обтягненими шкірою молоточками. Через наявність клавіатури цей давній різновид цимбалів вважають прототипом фортепіано. На одній з гравюр початку XI ст. зображений Ґвідо Д'Ареццо. Він музикує і вивчає співзвуччя з допомогою монохорда, на якому 1026 року відкрив можливість користуватися пересувними підставками для добування різновисоких звуків. Цей винахід має визначальну роль для строю сучасних цимбалів. Піднесеність і одночасно емоційна зібраність звучання псалтеріума і дульцімера цілком відповідали аскетизму естетики Середньовіччя. Тому ці попередники сучасних цимбалів широко побутували не лише в Іспанії, Франції, Англії, але й також у Центральній і Східній Європі. Якщо псалтеріон поступово втратив свою провідну роль серед інших акомпануючих інструментів, то дульцімер, навпаки. Існує багато фонетичних транскрипцій його назви. Найбільш вживаними в Іраку, Ірані та Індії є сантур або сантоор.

Янґквін розпочав своє розповсюдження з південного Китаю ще в XVI ст. Його поступове просування на північ, без сумніву, було успішним. Бо навіть в Узбекистані нині побутує подібний до янґквіна інструмент — чанґ.

Французький тимпанон і сьогодні використовується перш за все для виконання ранньої музики, тобто епохи Середньовіччя та Ренесансу. Сьогоднішній тимпанон — 98-струнні цимбали, які сформувалися в часи Людовика XIV.

У Німеччині створюється свій різновид цимбалів — гакбрет. А у 1690-х роках Паталеон Гебенштрайт винаходить великі цимбали з подвійною резонансною плитою і металевими струнами, які дістають назву "панталеон". У цьому вигляді інструмент існував до другої половини XIX ст.

Але безпосереднім попередником концертних цимбалів був інструмент, що побутував серед циган Австро-Угорської імперії. Його взяв за основу творець та винахідник концертних цимбалів В. Йожеф Шунда. Цей пештський майстер, працюючи при угорському королівському дворі, у 1874 р. не лише теоретично обґрунтував правомірність існування нового типу цимбалів, але й налагодив їх серійний випуск.

Про визнання в музичному світі винаходу Шунди свідчить шанобливий підпис на фотографії, яку півроку до смерті переслав Шунді Ференц Ліст. Саме винахід Шунди дав поштовх до використання цимбалів як одного з повноправних концертних музичних інструментів.

Одним з найдавніших нотних збірників для цимбалів системи Шунди було видання члена угорського королівського оперного театру цимбаліста Ґези Аллаґи. Про актуальність цієї праці свідчить те, що 1889 року в Будапешті виходить вже її четверте, доповнене та змінене перевидання [4]. У передмові Ґ. Аллаґа формулює завдання, які стоять перед видавцем, залежно від того, на кого повинен бути зорієнтований збірник. Адже потреби шкільництва аж ніяк не збігаються із запитами концертуючого виконавця. Тому і свою збірку Ґ. Аллаґа компонує у двох розділах.

Перша частина методична. Вона містить дані з теорії музики, починаючи з елементарних завдань до етюдів підвищеної складності авторства Ґ. Аллаґи. Згодом, через 20 років, ця частина розрослася в самостійно виданий Ґезою Аллаґою методичний збірник "Цимбальна школа" у 4-х частинах, де надзвичайно скрупульозно простежуються всі етапи навчання гри на цимбалах.

elib.nplu.org

Друга частина включає в себе суто концертний репертуар, причому різностильовий. Це естрадне прочитання народних награвань, фрагменти з найвідоміших опер, переклади популярної музики, що створені для інших інструментів, а також музика, спеціально написана для концертних цимбалів.

Ми не випадково зупиняємося на цій фундаментальній праці одного з найкращих цимбалістів, бо завдання, які він поставив понад 100 років тому, в українській нотній літературі практично не вирішені ще й сьогодні.

На початку XX ст. цимбали здобувають визнання як концертний інструмент. Близькість цимбалів до фортепіано за діапазоном та повнотою звучання приваблюють багатьох музикантів. Як на популярність скрипки впливала блискуча віртуозна техніка Ніколо Паганіні чи Генріха Венявського, як завойовують концертні зали та салони своїм віртуозним володінням фортепіано Ференц Ліст та Фридерик Шопен, так і визначні цимбалісти мали вплив на формування художніх смаків та виникнення нових творчих ідей.

Найвизначнішим цимбалістом першої половини XX ст., без сумніву, був Аладар Рац (1886—1958). З ним співпрацювали Ернест Ансерме та Ігор Стравінський. Стравінський під впливом А. Раца навіть купує собі цимбали і робить переклади своїх фортепіанних творів "Вальс і Полька" (1915 р.) для цимбалів. Він також використовує цимбали в балеті "Ренар", або "Байці про лисицю" (1915—1916 рр.), та "Регтаймі" для 11 інструментів (1918 р.). У 1926 р. Аладар Рац дає в Лозанні перший великий сольний цимбальний концерт. Гастролює у Франції, Італії, Швейцарії, Угорщині. Цим він утверджує можливості інструмента на найвищому рівні, а наступним його кроком було відкриття класу цимбалів в Національному музичному училищі в Будапешті (1935 р.). Останні 20 років життя А. Рац був професором Будапештської консерваторії ім. Ф. Ліста. Його концертний репертуар складала різноманітна музика, але особливе значення виконавець надавав музиці бароко, яку виконував у перекладах з клавесину і чембало.

Подібні завдання збагачення репертуару цимбалістів перлинами світової класики ставив перед собою Дезі Ерделі. До його збірника увійшло 12 творів композиторів епохи романтизму та бароко в перекладі з фортепіано для цимбалів.

Школа Аладара Раца дістала продовження у викладацькій діяльності Ференца Ґеренцера, Іди Тар'яні Тот, Йожефа Салаї та інших. На початку 60-х років, після деякої перерви, із вступом до музичного училища юної талановитої цимбалістки Марти Фабіан відновлюється клас цимбалів.

Поруч з академічною середньою освітою в Угорщині розвивається і цимбальна школа, що ставить завдання професійного вивчення і розповсюдження народної музики. Зокрема, в Секешфеєрварі клас цимбалів веде Ласло Герман. У різних містах Угорщини виступають вихованці цимбальних шкіл під керівництвом Беатріс Сильош, Томаша Петровіча. Значний внесок у шкільництво ансамблевої гри на цимбалах робить Аґнес Сокаї.

Про міцну виконавську і методичну цимбальну традицію в угорській музиці свідчить велика кількість нотного матеріалу, що постійно видається у Будапешті. Особливе місце займає "Цимбальна школа" Іди Тар'яні Тот та Йожефа Фалька [5]. Дві частини цієї роботи, що вийшли у світ у 60-х роках, є наступним кроком у вдосконаленні методики оволодіння інструментом порівняно зі "Школою" Ґези Аллаґи. Поруч з технічними прийомами, що допомагають оволодіти різноманітною суто цимбальною фактурою, важливе значення в цій праці, зокрема в другій частині, видатій у 1967 р., надається формуванню методико-теоретичного мислення цимбаліста. Увага до ладової природи тематизму має витоки у глибокому національному корінні музики для цимбалів угорських авторів. З іншого боку, заслуговують на особливу увагу історичні паралелі, які виникають в інтер-

претуванні музики різних народів і епох. Адже в збірнику подано музику Валентина Бакфарка (1507—1576) D'amour m'plains (Пристрасне кохання), Жана Батіста Безарда (1567—1625) "Балет", а також "Три китайські наспіви", які дають змогу проводити паралель з китайським інструментом янґвіном. Викликають чимале зацікавлення цимбальні дуети, що інтерпретують історичні пісні з кодексу Кайоні (1650 р.), чи тричастинна сонатина для цимбалів відомого сучасного угорського композитора Балінта Шароші.

Окремі збірники оригінальних п'єс та ансамблів видають Лайош Пап, Пал Каролі, Шандор Соколай, Арпат Балас, Іштван Лянґ, Дьордь Куртаґ, Міклош Косар. Досить значною є і перекладна література західноєвропейської класики, зокрема бароко, здійснена угорськими видавцями для цимбалів.

Міцна виконавська школа гри на цимбалах наших близьких сусідів стимулювала розвиток їх професіоналізму, а отже і створення повноцінного самостійного репертуару. Крім Будапешта, Дебрецена та багатьох інших міст Угорщини, визнаним центром цимбального мистецтва є Бухарест. Серед румунських музикантів розвинувся особливий стиль цимбального музикування, побудований на фольклорній основі, але з використанням певних прийомів естрадного виконавства. Цей особливий румунський стиль концертуючих цимбалістів не має безпосереднього зв'язку з традиційною системою шкільництва. Фіксація здобутків цимбального професіоналізму проводилась у Румунії шляхом випуску величезної кількості платівок та записів на радіо.

У Чехії, Словаччині, Моравії спостерігаємо дещо відмінну ситуацію. Цимбали використовуються не лише як основа інструментального народного ансамблю, але й інструмент сольний зі своєю традицією професійного шкільництва. Значними центрами пропаганди цимбального мистецтва є консерваторії у Празі, Братиславі, Брно, Пілзні, Остраві, Банській-Бистриці. Для цимбалів системи Шунди пишуть професійні композитори, серед яких — класик XX ст. Леош Яначек. Значних успіхів у вихованні цимбалістів досягли професор консерваторії в Кромержізі Антонін Брада, Юрій Гельцмановський у Кошице. Популяризації концертуючих цимбалістів приділяють увагу чеські та словацькі радіо, фірми звукозапису. Цимбальну літературу збагачують також композитори Войтек Брада, Альберт Пек, Радослав Заплетал, Властіміл Пєшка. Одним з осередків цимбальної освіти є мистецька школа у Валазькому Межиріччі.

Система професійного музичного навчання в колишньому СРСР дала змогу поставити на належний професійний рівень не лише виконавство на цимбалах, але й випуск методичної літератури. У 1948 р. видається "Школа гри на білоруських цимбалах" Й. Жиновича, "Цимбале" С. Краснопьорова (Рига, 1948), "Перші навички гри на чанзі" А. Петросянця (Ташкент, 1952), "Школа гри на українських цимбалах" О. Незовибатька (1966), що започаткувала випуск цимбально-методичної літератури в Україні. Крім того, В. Кречун та В. Сирбу систематизували свої пошуки методично виправданих шляхів навчання гри на цимбалах у збірнику "Методика для цимбалів" (Кишинів, 1982).

Підтримка самодіяльної народної творчості, що була політикою держави, привела до професіоналізації народного мистецтва. Тому більшість цимбалістів-професіоналів є вихідцями з танцювальних чи вокально-хореографічних колективів.

У Молдавії щорічні фестивалі народної творчості "Мерцишор" давали матеріал для випуску не лише платівок, але й нотної літератури. Для таких цимбалістів, як Василь Кречун, Володимир Сирбу, Віктор Копачинський, Сергій Крецу, Михайло Кангаш та інших, проблема репертуару була визначальною і вирішення ними творчих завдань було зразком для наслідування всіма, хто професійно займався цимбалами. Клас цимбалів при Ки-



Гуцульські колядники в Боффало. В першому ряду в центрі — цимбаліст Василь Михайлик. Фото 1983.

шинівській консерваторії був відкритий Валентином Вилинчуком у 1952 році. Продовжував традиції викладання цимбального мистецтва з 1966 до 1970 року Йон Ґроссу. З 1970 року плекає цимбалістів Василь Кречун. Про потреби у цимбалістах-професіоналах у Молдавії з 1983 року дбає також Інститут культури, де працює інший видатний методист-цимбаліст Володимир Сирбу. Розповсюдження концертної цимбальної практики в Молдавії, на відміну від Угорщини, спрямоване на інтерпретацію фольклору. Молдавські композитори, цимбалісти відходять від практики народного музикування, аранжують для концертної сцени не лише молдавську танцювальну музику, але й музику вірменів, гагаузів, українців, румунів (*Изидор Бурдін.* Концертні п'єси для цимбалів. — Кишинів, 1976; *Сергій Крецу.* П'єси для цимбалів та фортепіано. — Кишинів, 1990). Близькість між молдавським та румунським народами дає право констатувати єдність молдавсько-румунської школи. Це було поштовхом для викладача Музичного ліцею ім. К. Порумбеску в Кишиневі Валерія Лютса, щоб зафіксувати у виданні "Твори для цимбалів" (Ч. 1. — Кишинів, 1997) частину репертуару одного з найвизначніших цимбалістів — румунського віртуоза Тоні Йордаке. В 1999 р. виходить друга збірка для концертних цимбалів соло "Recital" (Ч. 2. — Кишинів, 1999).

У різних регіонах України побутування цимбалів серед народу пов'язане і з історичним процесом розповсюдження їх попередників, а також самобутніми якостями цього інструмента. Українці, як і їх сусіди, по праву вважають своїм національним цей інструмент. Як самостійний сольний інструмент в українському фольклорі цимбали використовуються не надто часто. Основна їх функція полягає у співіснуванні з іншими народними інструментами в рамках характерного для багатьох народів світу невеликого колективу — капели, що складається з двох—п'яти виконавців. У деяких регіонах цимбали переважно трактують як мелодичний інструмент, в інших, поруч з фрагментарним веденням мелодичних ліній, народний музикант використовує цимбали як ритмогармонічний супровід. Зовсім рідко на перший план виступає виключно ударна функція інструмента. Якщо

на Закарпатті відчутний вплив на український інструментальний фольклор циганської, угорської, словацької музики, а на Буковині — румуно-молдавського ансамблю "Тараф" або характерної виконавської манери єврейських клезмерів, то Полісся переважно культивує традицію народного інструментального музикування, що близьке до північних сусідів (білорусів, литовців).

Особливим стилем відзначається практика цимбального музикування в Карпатах, зокрема на Гуцульщині та Покутті. Там традиція ансамблевого музикування, в якому цимбали поруч зі скрипкою виступають як основа капели, до якої можуть долучатися найрізноманітніші інструменти, сформувалась ще в середині XIX ст. Саме гуцульські цимбали є тим найяскравішим представником українського народного інструментарію, що свідчить про глибоке синкретичне коріння творення музичного інструмента як носія духовності естетичних ідеалів та магії народної символіки [6]. Гуцульський музикант — це носій традиції та виразник духовного світу народу. Так трактує музиканта і наддніпрянська легенда про формування особливого типу ансамблю в Україні "троїсті музики". Кожен з музикантів — сопілкар, скрипаль і цимбаліст — є однаково важливим в цьому музичному тріо. За легендою, жодному з них дівчина не віддала переваги, щоб не зруйнувати той чарівний світ гармонії, яким відзначається музика "троїстих музик".

Як стверджує у книзі "Українські цимбали" кандидат мистецтвознавства Олександр Незовибатько [7], "пам'ятки культури XVI—XVIII століть дають можливість простежити процес розвитку і удосконалення народних цимбалів: від вузько-об'ємного інструмента (з десятьма — дванадцятьма бунтами струн) до удосконаленого з хроматичним строєм (до сорока бунтів без повторних звуків)". Ця книжка була першою науковою розвідкою в українському інструментознавстві щодо цимбалів. І тут автор вказує на різноманітність строїв не вдосконалених цимбалів. Зрештою, ця особливість доповнюється як великими розбіжностями в діапазоні інструмента, що побутує в різних регіонах України, так і самим розміщенням струн, навіть у ладових обмеженнях строю в різних етнографічних регіонах.

Ще в кінці XIX ст. Микола Лисенко звернув увагу на самобутність українських цимбалів і факт побутування багатьох їх різновидів у Західній Україні. В дослідженні про народні музичні інструменти в Україні Лисенко присвячує цимбалам останній розділ [8]. У вигляді статті ця праця була надрукована 1894 року в кількох номерах львівського журналу "Зоря". І особливо вагомим для нас є вперше зафіксований стрій "селянських" цимбалів, що подає класик української музики.

Скажімо, цікаво, як деякі цимбалісти індивідуально настроюють бунти струн абсолютно аналогічних за своєю конструкцією інструментів. А дехто з карпатських музикантів навіть встроює в попередньо сформований акорд струни одного бунта, що дає можливість зручного ведення акомпанемента в простих, музично не розбудованих формах фольклору. Пошуки створення українських цимбалів призвели до результату майже ідентичного з білоруськими вдосконаленими цимбалами. Цей портативний інструмент з діапазоном дві з половиною октави не давав змоги виконувати не лише музику різних стилів, але навіть не міг бути застосований у складі "троїстої музики". З розвитком самодіяльності починають використовувати різноманітні пристосування не надто великих вмінь музикантів-аматорів для втілення завдань інтерпретації більш складної музики. Це приводить до виникнення ансамблю цимбалістів, кожен з яких грав на інструменті з незначною кількістю струн, але в різних діапазонах. Такі спроби створення цимбальних хорів в Україні не були довготривалими і не принесли яскравого художнього результату. Ця нова конструкція сім'ї цимбалів (прима, альт, бас) була розроблена з участю О. Незовибатька, і

фактично для них він створив "Школу гри на українських цимбалах". Про ареал поширення українських цимбалів у світі через їх недосконалість не варто вести мову. Однак заслуговує на увагу експеримент вдосконалення цього інструмента, що здійснив Василь Гуденко, колишній артист Національного оркестру українських народних інструментів. Залишивши в основі стрій та звукоряд українських цимбалів, В. Гуденко доповнив свій інструмент звукорядом, що повністю ідентичний з цимбалами системи Шунди.

Концертна практика переважно зводилася до використання українських цимбалів у танцювальних народних колективах, а прагнення сольного виступу сприяло активнішому застосуванню угорських цимбалів. Потреби концертного виконавства на цимбалах дали поштовх створенню цілої системи навчання гри на цимбалах — від музичних шкіл до консерваторій та інститутів. Першими випускниками цього профілю у Київській консерваторії були Олександр Незовибатько та народний артист України Дмитро Попічук. Першим випускником такого класу Львівської консерваторії став Василь Петрованчук. Було відкрито класи цимбалів у Київському, Рівненському інститутах культури, в музичних училищах Чернівців, Луцька, Львова, Києва, Тернополя, Харкова, Ужгорода та в багатьох училищах культури по всій Україні. У свою чергу, це послужило стимулом для багатьох українських композиторів написати оригінальні твори для цимбалів.

Першим справжнім професійним надбанням української цимбальної літератури стали збірки творів для цимбалів Дмитра Попічука — "Концертні твори для цимбалів і фортепіано (Київ, 1981), "Цимбали" (Вип. І. — Київ, 1987), "Цимбали" (Вип. II. — Київ, 1991), учбовий репертуар музичних училищ. Зрештою Дмитро Попічук проявив себе не лише як виконавець-віртуоз, майстер по виготовленню цимбалів, але й методист, який вдало скомпонував навчальний репертуар у збірниках "Цимбали. 1—3 класи" (Київ, 1984), "Цимбали. 4—5 класи" (Київ, 1985) для дитячих музичних шкіл.

Проблема поповнення репертуару цимбаліста професійно написаними композиторськими творами зумовлена специфікою викладу для інструмента. Чимало творчо обдарованих цимбалістів робили спроби формування власного репертуару передусім на основі використання народнопісенного і рідше народноінструментального матеріалу. Так постають твори, що увійшли в репертуар українських цимбалістів і були записані на радіо чи платівках. Це композиції Іллі Міського, Миколи Блищука, Василя Мунтяна для буковинських цимбалів; твори І. Жиновича, В. Войтіка, Г. Єрмаченкова, збірки під редакцією професора Євгена Гладкова "Уроки музики" (Білорусь, 1987), "П'єси для цимбалів з фортепіано" (Білорусь, 1972), збірник п'єс "Гусляр" (Мінськ, 1997) для білоруських цимбалів; музика О. Незовибатька у "Школі" для українських цимбалів. Валерій Полевой, Дмитро Смольський, Валерій Сирохватов створюють оригінальні концерти для цимбалів з оркестром. Як переклад бандурного концерту відомий твір Дмитра Пшеничного.

Свій внесок у творення цимбального репертуару зробили київська та львівська композиторські школи. В. Шумейко і В. Зубицький створили ряд композицій, в яких цимбали виступають як концертний народний інструмент. Дещо відмінним є підхід львівської композиторської школи, де цимбали трактують не лише як учасника "троїстих музик", але й проводять певні паралелі з історичним попередником цимбалів — клавіцимбалом. Наприклад, у тріо-сонаті для цимбалів, альта та контрабаса Богдана Котюка або в його ж музиці до драми-феєрії "Лісова пісня". Серед композиторів старшого покоління першим, хто звернувся до цимбалів, був Ізидор Вимер. Вагомим внеском у збагачення цимбального репертуару стали

твори Дезидерія Задора, зокрема його концерт для цимбалів соло з симфонічним оркестром.

Цимбали як своєрідний за звучанням інструмент, що поєднується в різних оркестрових барвах, започаткували І. Стравінський та Б. Барток. Провідну роль цимбалів в партитурі "Реквієму" використовує угорський композитор Ш. Балоші, який вкладає в цю партію національний колорит. Швейцарський композитор Ганс Голігер в камерній кантаті (1964 р.) в складі надзвичайно своєрідного ансамблю трактує цимбали як ударний інструмент з чудовими можливостями ведення додекафонної мелодичної лінії.

Сучасні українські композитори використовують цимбали у своїх творах з врахуванням їх тембральної характеристики для привнесення національного колориту в оркестрову партитуру. В "Карпатському концерті" Мирослава Скорика, у "Цвіті папороті" Євгена Станковича та "Скрипковому концерті" Олександра Козаренка при всій сучасності музичного мовлення роль цимбалів — колористична. Одночасно ідуть пошуки формування концертної стилістики музичного виразу в творах для цимбалів соло. Так, використовуючи технічно-віртуозний характер цимбальної фактури, Богдан Котюк створює музичні образи в колі стилістики музики XX ст. Представники Харківської композиторської школи, зокрема А. Гайденко, проводять пошуки цимбальної виразовості, застосовуючи техніку музичного авангарду середини XX ст.

Українські концертні цимбали входять у третє тисячоліття як повноцінний музичний інструмент, хоч і не надто з великою за об'ємом, але доволі різнобарвною палітрою використання музичної стилістики. Поруч із живою, суто фольклорною традицією, що переноситься на естраду, та спеціально адаптованими до цимбальної фактури творами композиторів-класиків і докласичної епохи право на успіх виборола собі вже нова цимбальна музика. Вона ставить українські концертні цимбали в один ряд з іншими традиційно концертуючими фаворитами. Недооцінювання ролі українських концертних цимбалів в сучасному музичному житті зумовлене лише браком інформації, а їх повнокровне утвердження — справа часу.

м. Львів

elib.nplu.org

[1] *Вертков К.* Гусли // Музыкальная энциклопедия. — Т. 2. — М.: Советская энциклопедия, 1974.
[2] *Зимин П.* История фортепиано и его предшественников. — Москва, 1968. — С. 7.
[3] *Хоткевич Г.* Музичні інструменти українського народу. — Харків, 1930. — С. 155.
[4] *Allaga Geza.* Cimbalom-iscola. — Budapest, 1889.
[5] *Tarjani Toth Ida., Falka Jozsef.* Cimbalomiskola (11). — Budapest, 1967.
[6] *Котюк Б.* Музиканти весільних капел космацької традиції: Конференція дослідників народної музики Червоноруських земель. — Львів, 1991. — С. 28.
[7] *Незовибатько О.* Українські цимбали. — Київ, 1976. — С. 21.
[8] *Лисенко М.* Народні музичні інструменти на Україні. — Київ, 1955. — С. 51.

КАМЧАТСЬКЕ РІЗДВО

(*Фрагмент з книги "Молитва отця Зенона"*)



Неначе спогад: хрест із мли,
Далекий стук сокири...
І строєм ангели пройшли —
В колоні по чотири.

Я тих колон не полічу:
Шутнули крізь негоду.
І кожен ніс в руках свічу —
Із воску чи із льоду.

Микола Петренко

Ірина Коваль-Фучило

ГОЛОСІННЯ У КОНТЕКСТІ ПОХОРОННОГО РИТУАЛУ

Дослідження обрядового фольклору передбачає розгляд обряду як єдиної сильної позиції, у якій функціонує відповідний жанр. У цьому зв'язку в поховальному обряді можна виділити три основні моменти, два з яких ми розглянемо у даній статті:

1. Проблема ритуалу як всеохоплюючої системи людських знань, умінь, вірувань;

2. Голосіння як вербальний код похоронного ритуалу. Співвідношення обряду і фольклору, їх автономність і взаємозалежність;

3. Функціональне навантаження голосінь.

1. Проблема ритуалу.
Ритуал — всеохоплююча система людських знань, умінь, вірувань

Людська поведінка варіативна і різноманітна. У справедливості цього твердження сумніватись не доводиться. Однак не менш справедливим є й інше твердження: поведінка людини у суспільстві типізована, тобто підпорядкована певним суспільним нормам, а відтак у багатьох випадках стандартна. У цьому сенсі слушним є зауваження, що усі обряди і звичаї у людській культурі певним чином є різновидами стеріотипізованої поведінки [1]. Водночас при розгляді стереотипів поведінки слід мати на увазі принаймні такі три основні положення: а) дані стереотипи є соціальними феноменами, тобто вони зумовлені соціальною функцією суспільства і його основними механізмами; б) поведінка людська варіативна; в) стандарти поведінки корелюють з реальною стратифікацією суспільства, тобто кожна статево-вікова, конфесійна, етнічна та інші групи і субкультури суспільства мають свої специфічні стереотипи поведінки [2]. Стеріотипізовані різновиди поведінки характеризуються соціальною нормою — основна категорія соціального контролю, яка має дві основні ознаки: масове сприйняття і повторюваність.

Основним засобом перевірки стану соціальних норм колективу є ритуал. Незмінність відтворення ритуалу — умова благополуччя колективу. Ритуал перевіряє стійкість соціальної структури, її здатність протистояти зовнішнім імпульсам. Отже, головна функція ритуалу — "контроль, точніше перевірка відповідності різних аспектів соціальної організації колективу еталонам — сакральним зв'язкам, оскільки в незмінності соціальної структури вбачали умову благополуччя і процвітання колективу" [3]. Основними складовими культури, які перевіряються ритуалом, є одноманітні правила поведінки, спільна пам'ять і спільна картина світу. Саме на ці аспекти функціонування культури спрямована дія механізму традиції, в основі якого лежить стереотипізація поведінки.

Для архаїчної свідомості найвищу цінність має сакральне — це те саме, що "космологічне", що є на початку творення" [4], оскільки все, що існує тепер, є результатом розгортання першопочаткового прецедента, експлікація вихідної ситуації у нові умови буття [5]. Інакше кажучи, головною темою ритуалу є творення світу. Для міфопоетичної свідомості наявний простір ділиться на два світи: "свій" і "чужий". "Свій світ — це освячений, структурований Космос, який найчастіше має центр, вісь, axis mundi і периферію, яка розгортається довкола центра. "Чужий" світ — це Хаос, сфера смерті, деструктивне начало, у якому, однак, є всі елементи для творення Космосу. "Все, що не є "своїм" світом, ще не "світ". "Своєю" територія стає лише після її [...] освячення" [6]. Між своїм і чужим світом існує межа, яка, проте, має властивість послаблюватись, внаслідок чого де-

структивні сили "чужого" проникають у світ людей, при цьому порушується рівновага між своїм і чужим. Ця ситуація вирішується за допомогою і під час ритуалу, в якому встановлюється прямий контакт між представниками свого і чужого [7]. У встановленні цієї рівноваги, яка є умовою виживання колективу, полягає символічна прагматичність ритуалу, що не менш цінна, аніж утилітарна прагматика. Символічність [8] ритуалу зовсім не свідчить про відсутність практичних функцій; при всій "нераціональності" ритуалу з позицій сучасної культури тактика поведінки у ньому дозволяла людині зберегти духовну рівновагу за будь-яких обставин і значно легше, аніж людині сучасної культури, зносити всі мінливості долі. У цьому полягає психотерапевтичний ефект ритуалу: потрапляючи у складні умови, на переломних етапах життя людина розуміла, що вона мусить подолати цей етап. Крім того, кризову ситуацію колектив переборював максимально з'єднаним і за єдиним рецептом [9].

Одним із перших дослідників ритуалу, який означив основні його функції, був Е. Дюркгейм. За Е. Дюркгеймом, їх чотири. Вивчення ритуалу тривало, проте жодна із Дюркгеймівських функцій не була заперечена і ніяких принципово нових функцій не відкрито.

1. Функція соціалізації індивіда (дисциплінуюча, підготовча). Ритуал готує індивіда до соціального життя, виховуючи в ньому необхідні якості для життя у суспільстві;

2. Інтегруюча (об'єднуюча) функція: за допомогою ритуалу колектив періодично оновлює і утверджує себе, свою єдність;

3. Відтворююча функція — спрямована на оновлення і підтримку традицій, норм, цінностей колективу;

4. Вже згаданий психотерапевтичний ефект ритуалу — створення умов психологічного комфорту соціального буття.

Ці чотири функції необхідні для забезпечення такого психологічного настрою, наслідком якого є єдність колективу — необхідна умова збереження його у часі [10]. Усі названі процеси обов'язково функціонують у часи, коли виникає загроза для збереження колективу. Чи не найнебезпечнішою із таких загроз є забуття, бо наявність спільної (колективної) пам'яті — найважливіша умова існування буття суспільства. Способом збереження колективної пам'яті є повторюваність ритуалу, оскільки він встановлює втрачені знання, реставрує деформовану структуру.

Синтагматичною віссю ритуального тексту культури є календар [11]. Згідно з архаїчними уявленнями, на межі старого і нового року простір і час втрачають свою попередню структуру, "розриваються", тому залишається лише єдина просторово-часова точка, в якій все і вирішується, і яка стає зародком майбутнього простору і часу, що створюватимуться у кожному новому циклі творення [12]. Вирішення такого завдання потребує зосередження всіх зразкових засобів, якими володіє колектив. Таким утворенням, "парадом всіх зразкових систем" [13], початком мистецтв, наук, філософії і є ритуал. Можемо твердити, що усі засоби ритуалу спрямовані на окультурення соціуму, тобто перетворення біологічного у соціальне. На життєвому шляху людини кілька разів виникає така невідповідність між біологічним і соціальним статусами: при народженні, переході у дорослий колектив, одруженні, смерті. Подолання цієї невідповідності відбувається за допомогою і під час ритуалів переходу, серед яких чи не найважливішим є похоронний ритуал.

Для похоронного ритуалу головним протиставленням є опозиція живі — мертві. Тут, як в жодній іншій ситуації, життя і смерть виявляються у всій своїй реальності і глибині змісту. "Вихідна ситуація похорону може бути означена як порушення відповідності між соціальним і біологічним станом людини. Фізична смерть нерівноцінна соціальній. Для того, щоб людина стала мертвою і в соціальному плані, необхідно здійснити спе-

elib.nplu.org

ціальні перетворення, що власне і є метою та змістом похоронного ритуалу" [14]. Тобто, людину не вважали мертвою доти, поки над нею не відбувся похоронний обряд. Якщо похорону не було взагалі, людина ставала небезпечною для живих: перетворювалася в упиря чи іншу нечисть. Похоронний обряд відбувався навіть тоді, коли тіло людини через якийсь трагічний випадок (наприклад, війна) не було повернене у рідний дім (пор.: похоронні голосіння над одежею померлих воїнів, які були поширені в Сербії [15]). "Всяке бажає вмерти вдома, бо тут доглянуть, поплачуть і гарно поховають [...] Але ж в тих випадках, коли трапляється комусь умерти в чужому селі, то побожні бабусі плачуть за ним" [16].

2. Голосіння як вербальний код похоронного ритуалу. Співвідношення обряду і фольклору, їх автономність і взаємозалежність

У ритуалі виділяють три основні тексти або коди: а) акціональний (послідовність певних ритуальних дій); б) предметний (використання спеціальних ритуальних предметів); в) вербальний (словесні формули, примовляння, побажання і т. д.). Ці коди тісно переплетені між собою і один без одного не існують. Акціональний код ритуалу називають ще обрядом. Термін похоронний обряд використовують тоді, коли йдеться про кожну окрему ситуацію похорону, маючи на увазі ритуальні дії, які відбуваються у його процесі (отже, похорон будь-якої людини — це обряд, а не ритуал). Основне завдання похоронного обряду — допомогти померлому потрапити на "той" світ і тим самим захистити живих від згубного впливу мертвого. Ритуал — це закон і істина, вища форма реалізації символічних форм поведінки: а обряд — це встановлення закономірної послідовності [17].

Голосіння разом з іншими словесними текстами, які використовуються в похоронному обряді, називають вербальним текстом ритуалу або обрядовим фольклором.

У похоронному обрядовому фольклорі слід розрізняти кілька видів текстів:

1. Так звані словесні формули (термін П. Г. Богатирьова) — це невеликі словесні фрагменти, які можуть супроводжувати і трактувати магічні дії. "Словесні формули перекладають на мовний рівень дії і пояснюють їх зміст і мету". Дія і слово найчастіше йдуть поруч, чи, рідше, словесні формули йдуть після магічних дій [18]. У похоронному обряді словесні формули за функцією можна поділити на три групи:

1) словесні формули, що супроводжують і пояснюють обряд: "Уже ми тіло спорядили, а тепер помолімося Богу" (Гнатюк, С. 330 [19]);

2) словесні формули, магічний вплив яких дорівнює магічному впливові обрядових дій: щоб померлий не турбував живих, йому у могилу кидали гроші, за які він мав купити собі місце на тому світі. При цьому приказували: "На тобі плату, не йди до мене більше в хату" (Архів ІМФЕ. — Фонд 1, дод. — Од. зберіг. 276, а — 17 зв). Щоб у господарстві велося і після смерті господаря, господиня по приході з цвинтаря мала сісти на те місце на лаві, де лежала голова померлого, тримаючи у руках хліб. При цьому говорили: "Сідай, небого, тут та най тобі си хліб держить" (Гнатюк, С. 313);

3) словесні формули, магічний вплив яких сильніший від обрядових дій. У цьому випадку магічні дії мають факультативний характер. Так, звичай прощання вмираючого з будь-ким, хто з ним не жив у злагоді, завжди мусить супроводжуватись схожим текстом. Вмираючий говорить: "Подаруйте мі, щом вас оклеветав; по раз перший пращайте, по раз другий пращайте, і по раз третій пращайте". На що йому відповідають три рази: "Пращаю вам, най вам Господь Бог праща..." (Гнатюк, С. 203). Коли померлий не встиг попрощатись і примиритись із своїми ворогами і просто

із родиною, знайомими, то прощальні слова від його імені говорить хтось із родини або священик. Ще один приклад . Вірять, що виття собаки віщує смерть або якесь нещастя. У цьому випадку слід сказати: "На свою голову", тоді біда, яка мала трапитись з людиною, впаде на собаку (Гнатюк, С. 404).

2. У похоронному обряді окремо слід виділяти тексти, що супроводжують ігри при мерцеві. Цей елемент обряду — окремий об'єкт наукових досліджень.

3. В окрему групу можна виділити прозові тексти, які розповідали вночі біля померлого, коли "стерегли душу". Це найчастіше були перекази і легенди про чиюсь смерть, часом незвичайні оповіді про упирів, померлих, які навідувались до живих. Респонденти пояснюють, що розповідали це все для того, щоб не заснути. Проте, можливо, такі тексти мали й іншу функцію. У деяких народів поширене вірування, що оповідання казок перед сном утворює металевий обруч навколо хати, який не дозволяє злим силам проникнути всередину [20], а в основі деяких розповідей — цілком казкові сюжети (див.: Гнатюк, С. 347).

4. Найважливішим фольклорним жанром у похоронному обряді є голосіння. Можна сміливо припустити, що вік голосінь не набагато коротший від віку похоронного обряду. Звичайно, тексти, форма виконання голосінь змінювались, проте їх архаїчність не викликає сумніву.

Дослідники по-різному оцінюють співвідношення між обрядом і фольклором у контексті ритуалу. Так, В. Топоров вважає, що вербальна частина ритуалу "вторинна і, головне, по суті справи, необов'язкова: вона нерідко є засобом дублювання (часткового), елементом експресії, підкреслення, як виноска чи коментар, своєрідна "просодична" підсистема, яка приєднується до головної (невербальної) системи" [21]. Така позиція правильна стосовно деяких словесних елементів чи жанрів у обряді, проте щодо голосінь вона не зовсім слушна. Адже голосіння — обов'язковий елемент похоронного обряду; на цьому завжди наголошують респонденти: "Весілля без свашок не ладно, тай не ладно, якби ніхто за кимось не плакав" (Гнатюк, С. 224); "Чув я і такий висказ, що газда був би свою жінку вибив, як би була не заводила [голосила], приміром, за дитиною, або навіть за пасербом, або пасербицею" (Гнатюк, С. 224). Жінка, яка не голосить осуджується, а іноді навіть висміюється. Крім того, голосіння виконує у похоронному обряді деякі обов'язкові функції, які не притаманні жодному іншому елементу обряду.

Інша точка зору на обрядовий фольклор полягає у тому, що він нерозривно пов'язаний із самим обрядом і нерідко концентрує у собі його семантику [22]. Похоронний ритуал — це сильна позиція голосіння, проте даний жанр в обряді досить автономний. У певному сенсі він навіть відділився від обряду і функціонує не лише в обрядовій ситуації, — наприклад, оказіональні голосіння; а те, що голосіння використовуються у обрядах викликання дощу, свідчить, що вони так сильно концентрують у собі семантику похорону, що є його своєрідним символом і чи не найважливішим атрибутом. "Обрядовий фольклор належить до тієї групи текстів, що зберігають велику частину архаїки, ритуально-міфологічних ознак і характеризуються відчутними позатекстовими зв'язками" [23]. Ці зв'язки спричинились до того, що, наприклад, емоційний план голосіння, що має зв'язок з реальним життям, розростається у розгорнені сюжети, які дають можливість робити висновки про життя селянина у той чи інший історичний період. Таким чином, кодові системи обряду і фольклору не прямо залежні, вони не завжди збігаються. Так, наприклад, мотив запрошення померлого в гості добре розроблений і в голосіннях, і в календарних обрядах (очікування і гостина померлих на Різдвяний вечір, широко розповсюджений у Сербії звичай "підставного" покійника під час поминальних обрядів [24] і

elib.nlu.org

под.); а мотиви опису власного горя розроблені лише у голосіннях, і в кодових системах обряду не мають ніякого вираження.

Позатекстові зв'язки обрядового фольклору не є випадковими у його структурі. Вони несуть додаткову інформацію, яка розкриває загальне знання, світогляд народу. Це дозволяє вбачати в них особливе джерело для реконструкції глибинного змісту всього ритуального комплексу. Так, мотиви опису власного горя дозволяють людині полегшити це горе, виплакати його. Це також одна з причин обов'язковості голосіння: "Як є родина, а не голосить, тоді чужі поучують їх, як треба голосити, і що голосити треба, бо може си туск під серцем сперти, то не дай Боже може заслабнути" (Гнатюк, С. 343). Таке вирішення проблеми абсолютно відповідає психотерапевтичному ефекту ритуалу: допомогти людині подолати найважчі моменти життя [25].

Похоронні голосіння — це частина похоронного обряду, вони регламентуються його структурою. Час, коли можна починати голосити, завжди строго означений, так само, як і час, коли вже не можна голосити. З голосіннями — вербальним кодом ритуалу — тісно пов'язаний персональний код ритуалу (розподіл функцій, обрядових дій між учасниками обряду), тобто в обряді завжди означене коло людей, яким можна і треба голосити, і яким голосити не можна. "Голосить найближча родина" (Гнатюк, С. 301), голосить жінка за чоловіком, донька за матір'ю, за батьком. За малим гріх плакати, бо то ангіль, то сі утопит у слезах" (Гнатюк, С. 247). "За маленьков дитинов ни вільно плакати, бо она щіслива у Бога, то ангилик" (Гнатюк, С. 334). Кажуть, що матері добре на тому світі, коли діти за нею плачуть, а дітям, навпаки, погано. Вони мусять постійно носити із собою ті сльози у відрах, і одяг їх мокрий. Існує багато переказів, за якими діти з того світу передають батькам прохання (через сон, чи інших людей), щоб ті за ними не побивались, бо дітям там добре (Із власних записів на Волині, Камінь-Каширський р-н, с. Великий Обзир) [26]. Такі вірування пов'язані з уявленнями про "невижиту" силу. Дитина не використала тієї сили, яка дається кожній людині при народженні; тому вона по смерті може турбувати живих. Із цим пов'язані особливі обряди поховання дітей (див.: Гнатюк, С. 378), а також одягу померлої дитини (Гнатюк, С. 258) [27], час поховання (це іноді ніч). Є свідчення, що на Поліссі дитину до п'ятнадцяти років раніше хоронили без священика. Такий звичай зафіксований у Донецькій обл.: "Коли вмирав хто-небудь з малих, то їх просто виносять на цвинтар і без всякого обряду закопують у землю" [28], — тобто дитину ховають непомітно, ніби її не було. Матері не можна було йти на цвинтар за першою дитиною, щоб не виносити всіх наступних дітей: "За труною першою дитини, щоб не вмирали другі діти, мати на гробовище не йде, а проводить труну тільки до воріт" (Гнатюк, С. 336). В Болгарії в цьому випадку не дотримують трауру. Мати не лише не ходила на цвинтар і не носила траурного одягу, але й прикрашала себе квітами, що вважали засобом запобігти смерті майбутніх дітей [29].

Чоловіки, як правило, не голосять. Заборонено голосити нареченим: "Наречені не голосять, хоч би як жаль було" (Гнатюк, С. 301). Ця заборона поширена також у Західній Сербії [30]. З числа голосильниць виключаються і вагітні, яким також заборонено йти на цвинтар. Такі заборони пояснюються особливим статусом наречених і вагітних у суспільстві, — це лімінальні (перехідні) особи, тобто такі, що мають деяку причетність до "того" світу. Голосіння — це контакт з потойбіччям, а тому воно для них може бути згубним. Особливе уявлення про голосіння як про щось, що здатне спровокувати смерть, а також інші уявлення, пов'язані із перехідними обрядами і захистом від злих сил, спричинились до появи штату найманих голосильниць, які були поширені на більшості слов'янських територій, де побутувала традиція голосіння. Зафіксовано багато комічних

elib.nlu.org

ситуацій, пов'язаних із цим явищем, які свідчать про відмирання даної традиції.

"Жінка, що гарно приплакує [голосить], на селі входить у славу і до приплакувань [голосинь] такої жінки прислухаються дуже уважно [...]. Невдала голосильниця може викликати у присутніх сміх [...] Невміння приплакувати вважається за сором для жінки; про жінку, що не вміє приплакувати, говорять з неповагою" (Гнатюк, С. 399).

На Чернівеччині, згідно зі звичаєм, "зачинають голосити найстарші присутні" (Гнатюк, С. 357). Це не випадково. Старі люди — це ті, кому невдовзі також доведеться померти, а тому вони часто є основними виконавцями на похороні. На Житомирщині, коли хтось умре, "закликають стару бабу, адже вона знає весь обряд похорону і, взагалі, вона всім керує в хаті" (Архів ІМФЕ, Ф. 1 (дод), Од. зберіг. — 351, а-14), "молоді ни йдуть, ото старі. Молоді бояцця" (там само, а-1). Старі жінки (коли помре жінка), або чоловіки (коли помре чоловік) йдуть обмивати тіло, готувати його в останню дорогу, вони ж готують "канун" (суміш води, цукру, крихт) — їжа для померлого (Полтавщина), "стережуть душу" вночі. Крім цього, на обід після похорону часто йшли тільки старі люди і ті, хто робили труну і копали яму (Архів ІМФЕ, Ф-15, Од. зберіг. —158, а—241), тобто ті, хто мав найближчий контакт із померлим. Найменшу участь у похороні брала молодь. Молодь існувала у специфічній часовій системі, яка за народними уявленнями була необхідна для стадії росту — процесу більш підпорядкованого космобіологічним, ніж соціальним законам, який тому потребував певної ізоляції, свободи і орієнтації на життя [31]. Між іншим, у багатьох регіонах України за дуже старими людьми (90—100 р.) не голосять [32].

Усі ці факти свідчать, що у суспільстві існувала так звана система вікового символізму, тобто поділ соціальних і обрядових функцій між віковими групами. У такій системі "дитячі обрядові функції і обрядові функції старих зближувались на семантичному рівні "чистоти" (недозрілої енергії чи енергії, що погасла): вони стосувалися сфери очищення, стимуляції і оберегу" [33].

Місце голосіння в обряді завжди чітко визначене, певна обрядова дія є сигналом для початку того чи іншого блоку голосінь. Проте у ланцюгу обрядова дія — голосіння існує і зворотній зв'язок: голосіння — обрядова дія. Так, на Гуцульщині і в тих регіонах, де поширені ігри при мерцях, під час похорону "єк в хаті приказують [голосять], то тогди забави втихают і прислухуют си, єк хто приказує" (Гнатюк, С. 278).

Український похоронний обряд XIX—XX ст. можна поділити на такі основні частини [34].

1. Прощання померлого з різними знайомими, приготування тіла і душі до смерті.
2. Виконання певних обрядових дій, що полегшують агонію вмираючого (у тих випадках, коли людина важко вмирає).
3. Приготування тіла.
4. Перебування померлого у хаті.
5. Дорога на цвинтар.
6. Поховання померлого.
7. Поминальна трапеза [35].

Голосіння під час похорону виконують, як правило, у четвертій, п'ятій і шостій частинах. Якщо голосіння звучить раніше або пізніше, то учасники похорону наказують мовчати, нагадуючи, що голосильниця лише шкодить померлому, а тим самим і всьому колективу, оскільки благополучне прибуття померлого на "той" світ, перехід його в розряд предків — запорука нормального життя цілої общини. Тут слід зауважити, що община, сільська громада є не лише основним суб'єктом похоронних дій,

вона водночас строгий цензор правильної поведінки родичів померлого, які через біль втрати нерідко можуть не дотримуватися обрядових приписів, що може призвести до небажаних наслідків.

Загальноприйнятою у всьому слов'янському світі є заборона плакати і голосити під час передсмертної агонії людини. "Як хорий уже зачинає конати, тоді зчиняється в хаті крик. Плач і зойк, рідня кидається до нього, кожде хоче з ним ще побути, але ті чужі люди не пускають їх, відтручують, заспокоюють" (Гнатюк, С. 338); "В присутності помираючого по змозі мусить бути вся його семя. (Щоб душа його відійшла в спокою, сидять і стоять перед помираючим тихо, навіть не плачучи вголос" (Гнатюк, С. 392); "Єк хтос конає, то голосє. А другі кажут: "Ни плачте, най сконає, бо го завернете з того світа; дай му сконати". Вірять, що не одна мати плачем-голосінням "завернула" дитину з того світа"(Гнатюк, С. 322); "мовчки дожидають поки душа розлучиться з тілом" (Архів ІМФЕ, Ф.—1, Од. зберіг. 661, а—162). Така ж заборона на голосіння у час смерті померлого побутує і в північноросійській традиції. "Тут розповідають про страшні випадки, коли при порушенні цього правила покійника "розкричали" і він бився в судомах багато діб підряд" [36].

Після того, як людина помре, починається "приготування тіла" до останнього спочинку. Це закривання очей руками, знімання "живої" одежі, обмивання, одягання "смертної" одежі, зв'язування рук і ніг, покладення на покуття чи на інше місце, наприклад, стіл, лава, катафалк, залежно від регіонального звичаю [37].

Тільки після усіх цих "приготувань" починаються голосіння. "Зачинають голосити аж по приміщенню тіла на катафальку" (Гнатюк, С. 357); "голосити починають як небіжчика покладено на стіл" (Архів ІМФЕ, Ф—1, Од. зберіг.—756, а—206); "Поки не нарядять [одягнуть], то не можна плакати, щоб ни збити мерця з путі" (Архів ІМФЕ, Ф—1, Од. зберіг.—351, а—4). Є свідчення, що голосити починали відразу після того, як людина помре, а також під час одягання: "Голосять зараз по сім "єк замкне очі" (умре), як миють і убирають тіло" (Гнатюк, С. 334). Проте такі факти поодинокі; тим більше, що голосить, як правило, найближча рідня, а одягати завжди йдуть тільки знайомі, сусіди або далека родина.

У всіх діях до смерті (наприклад, прощáння, прóщення, останні розпорядження) помираючий є суб'єктом ритуалу, він керує ходом дій, але з настанням смерті перетворюється на об'єкт. У деяких метатекстах похоронного обряду, наприклад, загадках, підкреслюється "неучасть" в похороні самого покійника, яка протиставляється діяльній участі живих: Хто робить — не для себе, Хто купляє — тому не потрібен, А кому потрібен — той не знає. Відгадка: гріб (пор. Варіанти: Хто знає — тому не потрібен, а кому потрібен — той не знає; Хто купить — тому не треба, а кому треба — той не просить) [38].

У всіх похоронних голосіннях померлий завжди лише адресат [39], деякі приклади прямої мови у тексті голосіння — це не мова померлого, а лише цитата: "Пташечко моя, ти [...] Та живо мені сказала: "Мамочко, як умру я, щоб усім були подарки, Положіть мене у жовтому костюмі, Та глядіть же, щоб так поховали"(Архів ІМФЕ, Ф—1, Од. зберіг.—276, а—15). Більша частина тексту голосіння — це звертання до померлого із запитаннями, закликами, проханнями, проте часто трапляються тексти, у яких голосильниця звертається до присутніх, виповідаючи своє горе: "А рятуйте, людочки, Нащо ви життя моє поклали. Нащо ви мене осиротили (Архів ІМФЕ, Ф—1, Од. зберіг.—276, а—16 зв). Такий мотив можна звичайно трактувати як спонтанний вираз горя, але деякі обрядові факти свідчать не тільки про це. Так, багато збирачів зазначають, що голосіння звучить частіше тоді, коли в хаті є хтось із сторонніх: "Приплакують [голосять] найбільш під час пробування в хаті когось із сторонніх" (Гнатюк, С. 395). Го-

лосіння відбуваються "лише тоді, коли хтось є в хаті з усторонніх бо інакше вони з'являються недоцільними" (Архів ІМФЕ, Ф—1, Од. зберіг.—756, а—206). Ці люди не є лише пасивними слухачами, — вони заспокоюють голосильницю, намагаються розрадити її горе: "Хатні плачуть (заводєт) [голосять], а прибувші розраджують" (Гнатюк, С. 328); люди "потішають родину і повторюють безліч разів: "Ну, та шо робити! То Божа воля. Бог дав, Бог узяв. А ви си лишили, абисти слухали, абисти працювали, ни забували. Не плачте, то Божа воля. Шо робити! Аді, так Бог святий дав" (Гнатюк, С. 341).

Такі втішання зрозумілі хоча б з огляду на те, що плакати довго забороняється. Оскільки це шкодить померлим. Крім того, існує багато переказів, що до невтішних вдів чоловік повертався. Таке повернення не призводить до чогось доброго: люди, які мали контакт з померлим, на землі довго не затримуються, вони також помирають. Тобо людський колектив є головним цензором правильного проведення обряду, що має забезпечити його добробут і нормальне функціонування.

В обрядовій ситуації суспільство ніби поділяється на дві групи. Перша група об'єднується навколо померлого, це ті, що мали з ним найближчий контакт: сім'я померлого, голосильниця, ті, що обмивали тіло, робили труну, несли на цвинтар, копали яму. До цієї ж групи примикають убогі старці, жебраки.

Відомо, що убогі, сліпці у суспільстві мали особливий статус. Це були люди, які мандрували, приходили з іншої землі, з іншого, чужого світу. А тому були представниками потойбіччя [40]. Їх слід було обдаровувати, давати милостиню. До речі, саме убогим роздавали одежу померлого [41]. Ця група людей йшла на поминальний обід; навіть якщо на поминках були присутні всі учасники похорону, то їй належало "перше місце на обіді" (Архів ІМФЕ, Ф—15, Од. зберіг.—158, а—241). Таким людям інколи накривали обід за окремим столом (Гнатюк, С. 376). Другу групу становлять усі решта учасників обряду. Між цими двома групами під час похорону відбувався певний діалог, взаємообмін, — так, одні голосять, інші їх заспокоюють. Одні приймають дарунки, інші ці дарунки дають. У цьому контексті важливим є розуміння символічного значення подарунка та діалогу між "своїм" і "чужим".

1. Символічне значення дарунка.

Поділ учасників похоронного обряду на дві частини моделює чи не найважливіше міфопоетичне уявлення про поділ світу на свій і чужий. Смерть одного із членів світу живих — це порушення рівноваги між "цим" і "тим" простором. Зв'язок між ними базується на принципі з'єднаних посудин: нестача в одній сфері означає надлишок в іншій, порушення порядку в одній з них розцінюється як результат дії руйнівних сил іншого світу. Ситуація порушення рівноваги між ними вирішується за допомогою (і під час) ритуалу, коли встановлюється прямий контакт між представниками свого і чужого. Спосіб вирішення конфлікту — обмін дарами [42]. Щоб померлий не турбував живих, слід обдаровувати жебраків — представників "того світу. Це обдаровування часто відбувалось під час гостини, на якій старці, жебраки були гістьми. Концепт [43] "гість" в обрядах переходу — це персонаж, через якого відбувається зв'язок двох сфер, свого і чужого простору. Сам гість в процесі обряду за допомогою дару перетворювався із "чужого", "ворога" у "свого", "друга". Архаїчний дар завжди передбачав віддарування. У похоронному обряді подарунком померлому, поруч з іншими предметами, було голосіння. Гарно оплаканий і правильно похований померлий не турбував живих. Тут спрацьовувала архаїчна прагматика, — символічні предмети (наприклад, голосіння) мали не меншу вартість, ніж предмети реальні (гроші, продукти харчування, які вкладалися померлому до гробу).

2. Діалог між "своїм" і "чужим".

На теренах північної Буковини зафіксований такий звичай: "голосильниці, які йдуть за домовиною по дорозі на цвинтар, звичайно діляться на дві частини, або ті самі ведуть говірку в співі за родину і за померлого. Виглядає се немов діалог у пісні: Ой чому ти, синку, не сказав, в єку ти си доріженьку виреджаю? Я би була дверці замкнула, Віконце забила. — Так голосять голосільниці в запиті до покійника і самі таки відповідають назад родині за нього" [44]. У даному випадку поділ відбувся за ознакою "живий/неживий"; тут має значення не лише подія, а й те, що між померлим і живим відбувається діалог. Важливо також, що цей діалог має місце не в першій половині обряду, коли померлий ще не зовсім позбувся ознак живого, а по дорозі на цвинтар, тобто тоді, коли він вже значно ближче до "того" світу, аніж до "цього". Дослідники міфу зазначають, що для обряду дуже характерні діалоги, адже "магічне слово глибоко комунікативне, по суті, діалогічне: воно приписує адресату вигідну для адресата відповідну поведінку [...] Від відповіді на цю репліку залежить успіх магічної "справи" [45]. Діалогічна побудова обрядового тексту свідчить про його стратегічну важливість для суспільства, оскільки власне внаслідок діалогу відбувається порозуміння між його учасниками [46].



Пам'ятник борцям за незалежність України на східному узгір'ї Карпат.

Коли тіло померлого уже покладене на покуття (чи на стіл), голосіння з невеликими перервами звучить постійно аж до того часу, поки поховають померлого. Не голосять лише вночі, після заходу сонця. Тоді основне завдання — стерегти душу померлого. Тут можна виділити кілька основних циклів голосінь, викликаних новим етапом похоронного обряду.

1. Прихід у хату людей для прощання з померлим.

Коли до хати приходять нові люди, голосильниця щоразу переповідає своє горе. Вона розповідає померлому про те, як багато прийшло людей попрощатись із ним: Донечко моя, Марусечко! [...] Глянь, Скілько людей до тебе на весілля збірається [...] Оно вже товаришки за тобою йдуть, співати будуть... (Архів ІМФЕ, Ф—1. Од. зберіг.—276, а—14 зв.); Ой устань, Катеринко, устань, Подивиси, прийшли учитіль за тебе знати, Прийшли до тебе розпитати... (Свєнціцький, № 18); Ой встаньте, мамо, подівіться на хату! Як до вас прийшло людей багато! (Архів ІМФЕ, Ф—14. Од. зберіг.—1194, а—557).

2. Перекладання тіла до гробу.

За звичаєм, тіло померлого перекладають у труну на другий день. У деяких регіонах "тіло вкладають або зараз по зробленню домовини. Або недовго перед відпровадженєм тіла на кладовище" (Гнатюк. С. 312). Роблять це або зовсім чужі люди, або інколи найближчі родичі (Гнатюк, С. 395). Ця обрядова дія викликає нову хвилю голосінь: "Як кладуть вмерлого до труни, вся родина заводить [голосить]" (Гнатюк, С. 385); "Коли стали класти в гріб, знов почався плач: А куди ж тебе кладуть, А куди ж тебе

elib.nplu.org

несуть, нащо ж ти мене покидаєш..." (Архів ІМФЕ, Ф—1, дод. Од. зберіг.—276, а—16).

3. Винесення тіла з хати, з подвір'я.

Винесення тіла з хати і з подвір'я супроводжується численними обрядовими діями, мета яких — збереження господарства, яке в іншому випадку могло б "піти" за померлим: "По винесенню домовини з хати сідає жінка (наколи вмер її чоловік) на лаві, а хтось з рідні або сусідів подає їй хліб, кажучи: "Сідай, небого, тут (коло стола) та най тє си хліб держит" (Гнатюк, С. 313); "Як винесуть домовину на дорогу, тоді хтось з учасників припре на хвилю ворота, задержуючи на часок часть учасників на обійстю: то си роблят для того, або ніби не усі пішли за ним, аби не усі люди вімерли" (Гнатюк, С. 333). Основний мотив голосінь, що супроводжують даний етап похорону — запитання до померлого, у яку дорогу він зібрався: "Антошечка, синочку мій дорогий! Куди ж це ти йдеш, голубчику? А чи в школу, чи гулять, чи до родичів..." (Архів ІМФЕ, Ф—1, Од. зберіг.—756, а—207).

4. Дорога на цвинтар.

Головною категорією простору між своїм і чужим світом є дорога. Коли похоронна процесія йде на цвинтар, вона не просто йде ховати померлого, — вона виносить смерть на цвинтар, відновлюючи тим самим свій світ. Таким чином, дорога і пов'язані з нею уявлення творять серцевину похоронного обряду, оскільки саме через їх посередництво вирішується його головна колізія — роз'єднання сфер життя і смерті. Численні заборони, які стосуються цього етапу обряду, мають, здається, основну функцію: не перешкодити похорону виконувати свою місію. Порушення цих заборон небезпечне в першу чергу для порушника, а також для суспільства. "Коли несуть небіжчика, то не годиться дивитись у вікно, бо нападуть жовтяниці [хвороба], краще вийти з хати назустріч померлому" (Архів ІМФЕ, Ф—1, Од. зберіг.—158, а—205); Люди, які зустрічають похоронну процесію, приєднуються до неї (Архів ІМФЕ, Ф—1, дод. Од. зберіг.—212, а—41 зв.); "Не можна дивитись у вікно, як мерця везуть, бо другий буде" (Архів ІМФЕ, Ф—1, дод. Од. зберіг.—270, а—56); "Коли несуть покійника, то ни годиться переходити йому дорогу. Хто мерцеві перейде дорогу, у того на лиці виросте нарост, котрий називають інші навіть кость. Также гріх і на коневі їхать поперек дороги мерцеві, бо все равно так ни пройде" (Гнатюк, С. 413). Звичайно, такий важливий обрядовий просторовий елемент мусив бути особливо маркований голосінням.

Слід зауважити, що похоронний обряд проходить дорогу два рази: перший раз із дому на цвинтар, а другий — навпаки. Якщо у першому випадку голосіння обов'язкове, то у другому — заборонене; "Цілий час походу голосять жінки з родини померлого" (Гнатюк, С. 343); "як дуже жьилуют, то йдут голосічи гет аж на цвинтар" (Гнатюк, С. 295). Коли процесія проходить повз місця, які були важливі для померлого, голосильниця, як правило, згадує їх у голосінні: "Проходе похорон повз двір хрещеної померлого: Антошечка, голубчику! Та зайди ж хоч до своєї хрещеної, Може, вона тебе краще вшанує та заховає [...] Ой зайди ж синочку, ось і ворота її, мій голубчику!" (Архів ІМФЕ, Ф—1, Од. зберіг.—756, а—207).

5. Опускання домовини.

Цвинтар — простір чужого світу, місце, де востаннє прощаються з померлим. Голосіння починаються ще при вході на цвинтар і звучать особливо сильно при опусканні домовини: "На цвинтари, як спускають умерлого до гробу, повстає великий завід [голосіння]" (Гнатюк, С. 384). Голосильниця востаннє просить померлого встати з гробу, просить людей не опускати домовини, не кидати землі: "А чого сюди прийшла, моя донечко [...] Встань та подивись, на кого ти мене покидаєш [...] О встань, а я ляжу на твоє місце, А нащо ви забиваєте моє дитя [...] Ой не кидайте землі, не

кидайте, Ой рятуйте, рятуйте!..” (Архів ІМФЕ, Ф—1, дод. Од. зберіг.—276, а—17). Це останній цикл похоронних голосінь [47]: “Тепер кінчиться голосінє, а хатний газда або газдиня каже до людей: “Просю вас, газди, і вас, газдині, до мене на обід” (Гнатюк, С. 313); “по похороні перестають плакати, а самі учасники заспокоюють жалібника словами: “Не завертай плач до дому”, “на поминках приплакувань [голосінь] не буває” (Гнатюк, С. 313).

На Україні та на іншій слов'янській території побутують поминальні плачі, коли голосильниця (це найчастіше вдова) йде на могилу померлого і голосить, виповідає своє горе, описуючи померлому, як йдуть справи вдома. Такі голосіння не є власне похоронними голосіннями. За своїми головними характеристиками вони значно ближчі до побутових голосінь.

Розгляд обрядового фольклору, зокрема голосінь, у похоронному обряді дозволяє зазначити, що кожен фольклорний текст має своє місце в просторі культури, де можливості жанру виявляються найбільшою мірою і де він “працює” з найбільшою ефективністю. Такий простір культури можна назвати ще сильною позицією жанру. Для обрядового фольклору такою сильною позицією є ритуал; для поховальних голосінь сильна позиція — похоронний ритуал.

Істотною особливістю обрядового фольклору є його приналежність одразу до двох систем: фольклору і ритуалу. Як фольклорний текст, голосіння підпорядковане законам жанру і ширше — фольклору. Як елемент ритуалу, він, як будь-яка ритуальна дія, підпорядкований процесові ритуалу [48]. Тобто, обрядовий фольклор має подвійний ряд значень:

1. Визначається зовнішніми зв'язками тексту, місцем в синтагматичній структурі ритуалу, співвідношенням з персональним кодом. Тут мовлення (спів і плач), розглядається в ряді інших актів поведінки (наприклад, обдаровування, очищення і т. д.), має загальноритуальний характер.

2. Другий пласт знань — власне фольклорний, тобто внутрішньо притаманний даному тексту (означається його “словником”, особливостями функцій і подібне). У цьому випадку семантика тексту реалізується лише відповідно до ритуалу як особливої дійсності, опис якої так чи інакше реалізується у його вербальному коді.

Щодо тексту голосінь, то в ньому постійно чергуються мотиви, які безпосередньо зумовлені ходом самого обряду, і мотиви, пов'язані з обрядом лише початковим імпульсом, а по суті, виходять за його межі. Йдеться про мотиви, викликані емоційним станом виконавця, у даному випадку, голосильниці. Проте, як показують польові записи, ці мотиви не виходять за межі певного набору стереотипних формул і ніколи не впливають на хід обряду. Це пов'язано з тим, що “продукти спонтанної творчої діяльності [...] особливим чином організовані. Саме наявність цієї організованості словесного матеріалу дає можливість ставити питання про поетику, але тільки як сукупність правил і прийомів створення цих продуктів [...] тут складається ситуація, аналогічна тій, яка зустрічається в природній мові, де нормативна мовна діяльність забезпечується наявністю і функціонуванням неусвідомлених мовних моделей” [49].

м. Львів

[1] *Байбурин А. К.* Некоторые вопросы этнографического изучения поведения // Этнические стереотипы поведения. — Ленинград, 1985. — С. 7.
[2] *Байбурин А. К.* [Предисловие] // Этнические стереотипы поведения. — Ленинград, 1985. — С. 4.
[3] *Байбурин А. К.* Некоторые вопросы... — С. 18.
[4] *Топоров В. Н.* Миф. Ритуал. Символ. Обряд: Исследования в области мифопоэтического: Избранное. — Москва, 1995. — С. 11.
[5] *Топоров В. Н.* О ритуале. Введение в проблематику // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. — Москва, 1988. — С. 11.

elib.nplu.org

[6] *Элиаде М.* Священное и мирское. — Москва, 1994, — С. 28.

[7] *Байбурин А. К.* Ритуал: свое и чужое // Фольклор и этнография. — Ленинград, 1990. — С. 4.

[8] "Символізація — засіб виявлення у людині її соціальної суті і одночасно — засіб контролю над біологічними аспектами життєдіяльності. Інакше кажучи, власне символізація забезпечила людині її особливий статус, існування таких специфічно людських (культурних) механізмів, як соціальна пам'ять і под. (*Байбурин А. К.* Ритуал в традиционной культуре. — Санкт-Петербург, 1993. — С. 26).

[9] *Байбурин А. К.* Ритуал в традиционной культуре... — С. 10.

[10] *Там само.* — С. 31—33.

[11] *Байбурин А. К.* Ритуал в традиционной культуре... — С.14.

[12] *Топоров В. Н.* О ритуале... — С. 14.

[13] *Там само.* — С. 16.

[14] *Байбурин А. К.* Ритуал в традиционной культуре... — С.101.

[15] *Микитенко О. О.* Сербські голосіння... — С. 41.

[16] Архів ІМФЕ. — Ф. 15. — Од. зберіг. 158. — А. 217—218.

[17] *Топоров В. Н.* О ритуале... — С. 25, 27.

[18] *Цивьян Т. В.* О роли слова в тексте магического действия // СБЯ. — Москва, 1993. — С. 111—113.

[19] Тут і надалі приклади подані за виданням: *Гнатюк В.* Похоронні звичаї й обряди // Етнографічний збірник. — Львів, 1912. — Т. 32.

[20] *Лавонен Н. А.* О древних магических оберегах (по данным карельского фольклора) // Фольклор и этнография. — Ленинград, 1977. — С. 75—76.

[21] *Топоров В. Н.* О ритуале... — С. 22.

[22] Славянские древности: Этнолингвистический словарь: В 5-ти т. — Москва, 1995. — Т. 1. — С. 13.

[23] *Виноградова Л. Н.* Фольклор как источник для реконструкции древнеславянской духовной культуры // СБФ. — Москва, 1989. — С. 104.

[24] *Микитенко О. О.* Сербські голосіння... — С. 44—45.

[25] Дослідження вчених показали, що можливість перерозподілу змісту між текстом і ритуальним оточенням призводить до того, що чим детальніше розроблений ритуал, тим лаконічніший текст, що його супроводжує і навпаки, при втраті паралельних слову магічних дій текст набуває тенденції до розростання. Розростання тексту і пісенна форма його виконання часто є наслідком порушення семантичних зв'язків між словом і ритуалом. Це надає фольклорному компоненту обряду більшої самостійності, послаблює ефект паралельного з текстом словесного відтворення, а іноді виводить текст за межі обрядового побутування, після чого фольклорні мотиви починають обростати невластивими для них змінами (*Виноградова Л. Н.* Семантика фольклорного текста и ритуала: типы взаимодействий // История, культура, этнография и фольклор славянских народов. — Москва, 1993. — С. 222). Очевидно, такі процеси разом з іншими факторами спричинились до появи побутових (оказіональних) голосінь.

[26] П. Куліш у своєму записі похорону наводить і приказку: "Як умре мала дитина, то добра година; а як умре дружина, лихая година" (*Кулиш П.* Записки о Южной Руси. — Санкт-Петербург, 1857. — Т. 2. — С. 289).

[27] На Житомирщині, де всіх померлих несуть на цвинтар хлопці, — "дитину малу несуть вдвох на рушнику тільки дівчата" (Архів ІМФЕ, Ф—1, Од. зберіг. 351, а—7). Ще більше застережень пов'язано з похованнями нехрещених дітей, — "їх і досі подекуди ховають під порогом або ж у садку під деревом" (*Маломуж Д.* Магічні елементи в похоронному обряді на Звенигородщині (1928 р.) // (Архів ІМФЕ, Ф—1, Од. зберіг. 203, а—31).

[28] Архів ІМФЕ, Ф—1, Од. зб. 661, а—172 зв.

[29] *Толстой Н. И.* Язык и народная культура... — С. 310.

[30] *Микитенко О. О.* Сербські голосіння... — С. 48.

[31] *Бернштам Т. А.* Молодежъ в обрядовой жизни русской общины XIX — нач. XX в. — Л., 1988. — С. 231. Молоді люди беруть активну участь в похоронному обряді переважно тоді, коли ховають молодого хлопця чи дівчину. Так, в опублікованому П. Кулішем обряді похорону п'ятнадцятирічної Парасі (її одягають як до вінчання) розповідається, що "як прийшла пора ховати, стали дружок стьожками пов'язувати, усім хустки давати, — крий Боже, як то жалібно! Сами дружки в домовину клали і до ями несли" (*Куліш П.* Записки о Южной Руси. — Санкт-Петербург, 1857. — Т. 2. — С. 290.

[32] Архів ІМФЕ, Ф—1, дод. Од. зберіг. 293, а—1 зв.

[33] *Бернштам Т. А.* Молодежъ в обрядовой жизни... — С. 171.

[34] *Иванов Вяч. Вс.* Реконструкция структуры, символики и семантики индоевропейского погребального обряда // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Погребальный обряд. — Москва, 1990. — С. 5—11.

elib.nmu.org

[35] Далі похорон, як і весілля, плавно переходить в календар, але цей процес злиття з природним кругообігом має суттєві відмінності. Прагматичний статус похоронної обрядовості значно вищий від весільних "продовжень" в календарі. Пояснюється це тим, що у відповідності до традиційних уявлень врожай, приплід худоби та інші цінності надходять у світ людей зі світу померлих. Все це — дар предків, який передбачає взаємність (*Байбурин А. К.* Ритуал в традиционной культуре... — С. 119).
[36] *Ефименкова П. Б.* Севернорусские причитания... — С. 16.
[37] *Байбурин А. К.* Ритуал в традиционной культуре... — С. 111.
[38] *Байбурин А. К., Левинтон Г. А.* Похорон и свадьба // Исследования в области... — С. 78.
[39] Ця особливість похоронних голосінь принципово відрізняє їх від голосінь весільних, де наречена — головний суб'єкт голосінь.
[40] У деяких регіонах саме цих жебраків кликали обрядити тіло померлого (Гнатюк, С. 382).
[41] Тут доцільно згадати казкові сюжети, в яких убогі старці за скромну вечерю дають головному героєві якісь чарівні предмети, або важливі поради, що допомагають йому у виконанні завдання. До речі, саме старців беруть у куми тоді, коли в сім'ї помирають діти (Архів ІМФЕ, Ф—1, Од. зберіг.—661, а—170); "Щоб по смерті когось з сім'ї в домівці не було упадку — годиться обдаровувати старців" (Архів ІМФЕ, Ф—15, Од. зберіг.—158, а—247). Обдаровували також тих, хто ніс труну на цвинтар, копав могилу і под. (Гнатюк, С. 376, 388, 390).
[42] *Байбурин А. К.* Ритуал: свое и чужое // ФЭ. — Ленинград, 1990. — С. 4.
[43] "В фольклорному і обрядовому контексті слово розкривається в своїх архаїчних значеннях, виявляючи свою внутрішню форму, перетворюється в поняття ("концепт"), значення якого відрізняється від тлумачення в словнику звичайного типу і означається безпосередньою апеляцією до моделі світу (*Невская Л. Г.* Концепт ГОСТЬ в контексте переходных обрядов // Из работ московского семиотического круга. — Москва, 1997. — С. 442.
[44] *Кузеля З.* Посиженє і забави при мерци... // ЗНТШ. — Т. 122. — Львів, 1915. — С. 155.
[45] *Мелетинский Е. М.* Поэтическое слово в архаике // Историко-єтнографические исследования по фольклору. — Москва. — 1994. — С. 107.
[46] Важливо, що таке порозуміння (обмін інформацією) може відбуватись не лише за допомогою вербального коду. Так, коли померлий має відкриті очі, це означає, що незабаром помре ще хтось із рідні, якщо дівчина ходить із розплетеним волоссям, це означає, що в неї померла мати чи батько. Отже обмін інформацією відбувся на акціональному рівні. У цьому випадку вербальний код ізосемантичний акціональному, хоча в процесі обряду необхідні обидва ці коди.
[47] Так само чітко голосіння регламентовані у весільному обряді росіян та інших народів: починалось голосіння після рукобиття, яке скріплювало договір сторін (див.: *Колесницкая И. М.* Свадебные причитания мордовские и русские // Фольклор народов РСФСР. — Уфа, 1987. — С. 131) і закінчувалось по дорозі до церкви, коли наречена за першим поворотом викидала свою хусточку "зі сльозами" (*Байбурин Л. К.* Ритуал в традиционной культуре. — С. 76).
[48] Там само. — С. 211.
[49] *Мелетинский Е. М.* Поэтическое слово в архаике... — С. 105.

МЕЛАНКИ 1917 р.



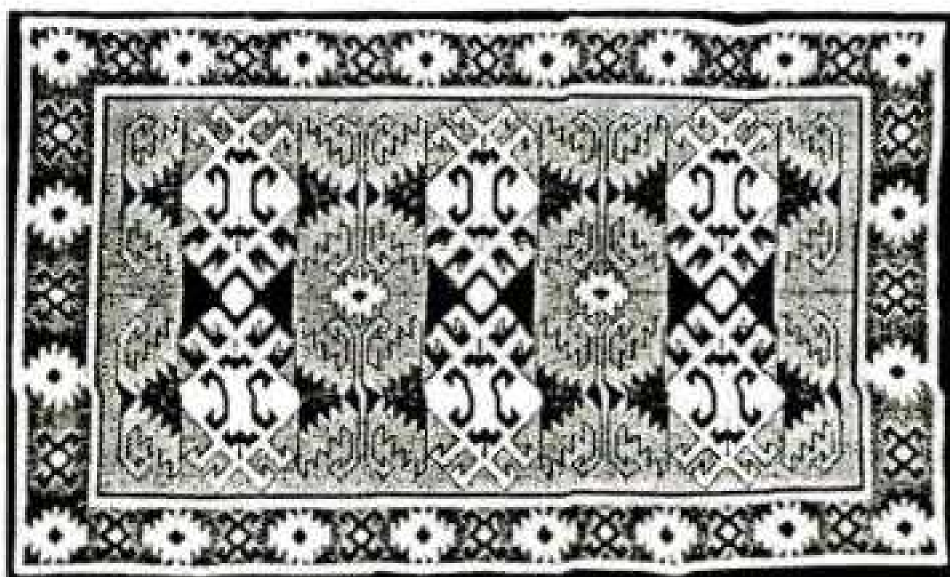
Щедрий вечір, добрий вечір!
Розлягалось під вікном...
Час лихої колотнечі
Все зробив химерним сном.

Час лихої колотнечі
Все прожите заглушив.
Щедрий вечір, добрий вечір
Колотнечу пережив.

Щедрий вечір, добрий вечір
Перетримав бурелом.
Час лихої колотнечі
Обійшов його кругом.

Час лихої колотнечі
Залишив мені його —
Щедрий вечір, добрий вечір
У теплі плеча твого.

Павло Савченко



Наука і сучасність

Олексій Шуба

ВЗАЄМОЗВ'ЯЗОК НАЦІОНАЛЬНОГО ТА РЕЛІГІЙНОГО ВІДРОДЖЕННЯ В ПРОЦЕСІ УТВЕРДЖЕННЯ УКРАЇНСЬКОЇ ДЕРЖАВНОСТІ

Взаємний зв'язок етносу і релігії, як відомо, мав місце на різних історичних етапах розвитку України. Не є він винятком і нині. В умовах розбудови української державності, коли інтенсивність етнонаціональних і релігійних процесів значно прискорилась, їх взаємодія теж посилюється [1].

Останнім часом українські науковці активно досліджують процеси етнонаціонального та релігійного відродження, але здебільшого окремо, незалежно один від одного. Механізм їхнього взаємозв'язку та взаємовпливу ще й досі залишається недостатньо з'ясованим.

В умовах сучасної активізації етнонаціонального та релігійно-церковного розвитку закономірно постає питання про їх сутність. Оскільки у наукових дослідженнях дефініції, як відомо, мають важливе значення, аналіз взаємозв'язку етнонаціонального та релігійного відродження доцільно розпочати із розгляду понять.

На нашу думку, одним із найбільш вдалих визначень категорії "національне відродження" дане Ю. І. Римаренком у "Малій енциклопедії етнодержавознавства". Під національним відродженням він розуміє "процес розкриття та реалізації раніше затриманих та нездійснених, згідно тих чи інших причин, можливостей нації (народу) до розвитку, більш широкого (ніж раніше) задоволення потреб та запитів людей, які належать до даного національного колективу. Національне відродження означає не повернення народів до колишніх стадій їх соціально-культурної еволюції, а розвиток національних структур у відповідності з вимогами сучасної епохи" [2].

Крім цього, у науковій та довідковій літературі з питань етнонаціонального розвитку України теж робляться небезуспішні спроби визначення цього поняття. Узагальнивши їх, можна дійти висновку, що національне відродження – це процес відновлення в нових умовах та часових параметрах різних сфер національного буття народу після їх занепаду, що нерозривно пов'язаний із значним зростанням рівня етнічної свідомості та самосвідомості, суспільного інтересу до тих питань життя етносу та нації, вирішення яких гальмувалося або замовчувалося. Процес національного відродження тісно пов'язаний із пошуком народом своїх етнічних витоків,

 ISSN 0130–6936. Нар. творчість та етнографія, 2000, № 1

збереженням національної ідентичності, відтворенням та розвитком етнічної, культурної, мовної, релігійної самобутності, звільненням від засилля інонаціональних етнокультурних впливів, з активізацією діяльності національно свідомих суспільних сил.

Для позначення процесу змін у етнонаціональному розвитку, окрім "відродження", науковці вживають ще такі поняття, як "ренесанс" та "відновлення". "Якщо "етнічне відродження" чи "етнічний ренесанс" швидше нагадують злет після кризи, занепаду тощо, то етнічне відновлення — це те, як функціонує етнічний організм, як він оновлюється, за рахунок чого існує" [3]. Інакше кажучи, терміни "етнічне відродження" і особливо "етнічний ренесанс" фіксують радикальні, докорінні зміни в етнонаціональній сфері, а "етнічне відновлення" — еволюційні процеси, що відбуваються поступово.

Сучасне відродження України передбачає передусім політичну, мовнокультурну, релігійну дерусифікацію, якісне оновлення національно-культурного та релігійно-церковного життя. Воно передбачає також повернення у повсякденний вжиток кращих зразків духовності та моральності, запровадження української мови у всіх сферах суспільного життя і на всій її території, створення умов для вільного розвитку мов національних меншин, повернення із забуття прогресивних народних традицій, звичаїв, обрядів.

Національне відродження має спиратися на вивірені часом позитивні ціннісні орієнтації власного народу, традиції та звичаї минулих поколінь, прогресивний досвід інших народів. Разом з тим воно несумісне із бездумною і неконтрольованою реанімацією старих, віджилих форм національно-культурного життя. Його метою є не просто відновлення всього, що належить минулому, а відбір із нього лише позитивного, потрібного і корисного для сьогодення і майбутнього. Воно неможливе без подолання тяжких наслідків тривалої русифікації та примусової атеїзації, без позбуття українцями стереотипу національної меншовартості, провінційності [4].

Національне відродження, як правило, відбувається у два етапи. На першому, культурницькому, етапі формуються внутрішні потреби народу в поверненні до своїх етнічних витоків та самобутності. Частина національно свідомої інтелігенції, захищаючись від натиску панівної імперської культури, починає виявляти підвищений інтерес до власних національно-культурних надбань — мови, народних звичаїв, традицій, релігії.

На другому, політичному, етапі національно-визвольний рух набуває більш організованого характеру, внаслідок чого з'являються структури національного спрямування (політичні партії і рухи, національно-культурні товариства, релігійні організації), які переймаються національною ідеєю й ставлять своєю метою позбавлення від національного гніту і здобуття незалежності свого народу у формі автономії чи повного суверенітету.

Україна в часи своїх національно-визвольних змагань також проходила ці етапи. Зважаючи на неоднорідність етнонаціонального складу українського суспільства, сутність і спрямованість етнонаціонального відродження були і є різними. Для корінного українського народу воно майже завжди зводилося до розв'язання проблеми консолідації, для національно свідомої його частини — до зміцнення та розширення своїх позицій у різних регіонах країни, для зрусифікованих українців — до повернення національних витоків своєї мови та культури, для національних меншин України — до створення умов для розвитку їхніх культур, мови, звичаїв та традицій.

Переконливим свідченням сучасного відродження титульної нації є збільшення чисельності та питомої ваги українців в Україні. Це збільшення відбувається завдяки поверненню етнічних українців, переважно з рес-

публік колишнього Союзу РСР, і через визнання своєї справжньої національності. Адже у радянські часи чимало етнічних українців, проживаючи за межами України, з тих чи інших міркувань змінювали дані про свою національну належність.

Важливим показником національного відродження корінного народу є закріплення у Конституції України державного статусу української мови, всебічний розвиток і функціонування якої забезпечує держава. На цій підставі розширюється сфера її вживання, особливо у державних установах, збільшується кількість українських шкіл, україномовних видань тощо. Проте у деяких регіонах України перехід до вживання української мови здійснюється ще повільно, нерідко лунають заклики до запровадження двомовності, надання статусу офіційної чи державної російській мові.

Зовнішнім виявом реального відродження національних меншин України є конституційні гарантії вільного розвитку, вживання та захисту російської та інших мов, діяльність 400 національно-культурних товариств та 25 організацій національних меншин із всеукраїнським статусом. Основна їх мета — відродження звичаїв і традицій своїх народів, створення умов для задоволення соціальних, культурних, мовних, релігійних та інших потреб національних меншин України.

Оскільки етнос і релігія тісно пов'язані та постійно взаємодіють, сучасні етнонаціональні процеси суттєво впливають на відродження релігії, яке визначається дослідниками як "процес відновлення релігійної традиції у її найкращих проявах і одночасно її розвиток, збагачення новими якісними ознаками, в цілому — ціннісно-культурологічне переосмислення релігійної моралі, фольклору, релігійно-етичних норм і приписів, усього релігійно-історичного досягнення етносу відповідно до нових реалій соціального життя" [5]. Термін "релігійне відродження" означає відновлення релігійно-церковного життя корінного народу і національних меншин України в усій його повноті та різноманітності. Зважаючи на те, що відродження релігійної сфери має зовнішній і внутрішній вияв, доцільно було б поряд із поняттям "релігійне відродження" вживати також термін "церковний ренесанс". Церковний ренесанс фіксує зовнішній бік релігійних процесів і характеризується переважно кількісними показниками (зростання церковної мережі, розбудова релігійних структур, збільшення кількості духовних навчальних закладів, періодичних видань тощо), а релігійний — внутрішній (поглиблення рівня релігійності різних категорій і груп населення, збільшення питомої ваги віруючих у загальній масі населення тощо).

Першим поштовхом до кардинального оновлення релігійно-церковного життя стала розпочата М. Горбачовим демократизація та перебудова. На зустрічі з тодішнім главою Російської православної церкви патріархом Московським і всієї Русі Пименом, незадовго до офіційного відзначення 1000-ліття хрещення Русі, він заявив, що "перебудова, демократизація, гласність стосується і їх (державно-церковних стосунків. — *Авт.*), причому сповна, без будь-яких обмежень" [6]. Хоча відзначення цього ювілею відбувалося за кремлівським сценарієм, одначе ним було започатковано послаблення тиску держави на церкву.

В той час характер релігійності та ставлення до релігії населення України характеризувалися такими статистичними і соціологічними показниками: більше 5 млн віруючих, об'єднаних у понад 6500 релігійних громад та об'єднань [7]. Релігійна мережа складала близько 4000 православних громад, понад 1100 — євангельських християн-баптистів, 235 — християн віри євангельської (п'ятидесятників), 342 — адвентистів сьомого дня, близько 100 — римо-католиків, 80 — реформаторів, 13 — іудеїв [8]. Своєрідною була оцінка релігії невіруючими. 24,3 відсотка з них позитивно ставилися до

релігії, близько 25 відсотків вважали релігію майже єдиним носієм культури, народних традицій, звичаїв. 40 відсотків опитаних не вбачали у церковних святах і обрядах релігійного змісту [9].

Наприкінці 80 — на початку 90-х років в Україні піднялася могутня хвиля національного і релігійного відродження, яка спочатку була своєрідною формою компенсації за попередню тривалу русифікацію, денаціоналізацію, національну уніфікацію та примусову атеїзацію. В цей час значно зростає інтерес до правдивої вітчизняної історії, національних традицій, звичаїв, а з ними — і до релігії.

На шляху до національного і релігійного відродження в Україні, відразу ж з'явилося чимало перешкод, серед яких найголовнішими були небажання старих владних структур демократизувати суспільство, а також неготовність частини населення до кардинальних суспільно-політичних змін. Серед "останніх бастіонів", які стримували національне та релігійне відродження в Україні, була Російська православна церква та її підрозділ — Український екзархат.

Проте серед українського православного духовенства, як і раніше, були не лише шовіністично, а й національно налаштовані пастирі. Вони разом з представниками національно-демократичної еліти усвідомлювали необхідність боротьби за незалежність України, становлення та утвердження її державності. Відтак національно-визвольний рух українського народу майже відразу набув релігійної форми, відбувався під церковними знаменами. Тоді безпосередньо у храмах нерідко проголошувалися політичні промови, лунали заклики до національного поновлення. Релігійне пробудження не тільки збіглося у часі з національним, а стало його невід'ємною частиною.

Варто зазначити, що національне та релігійне відродження в Україні відбувалося не саме по собі. Його ідеї генерували і утверджували представники нової української політичної, національної, культурної еліти у єдності з патріотично налаштованим духовенством. Воно тісно пов'язане з діяльністю Української Гельсінської групи (пізніше — Української Гельсінської спілки), Української республіканської партії, Народного руху України, з іменами таких політиків, як Володимир Яворівський, В'ячеслав Чорновіл, Іван Драч, брати Михайло та Богдан Горині, а також релігійних діячів — патріарха Мстислава (Скрипника), патріарха Володимира (Романюка), патріарха Димитрія (Яреми). На відповідальному етапі національно-відроджувального процесу до нього активно прилучився митрополит (пізніше патріарх) Філарет (Денисенко). Тому без перебільшення можна стверджувати, що шлях до незалежності, державності та відродження України прокладали не лише політичні сили, а й релігійні.

Переважна більшість рядових віруючих теж досить активно підтримала ідею незалежності української держави. Конкретно-соціологічні дослідження, проведені Відділенням релігієзнавства Інституту філософії ім. Г. С. Сковороди Національної академії наук України за 2—3 тижні перед Всенародним референдумом 1 грудня 1991 р., виявили, що 92,3 відсотка релігійних людей були готові брати у ньому участь. Про свій намір голосувати за незалежність України заявили 83,4 відсотка опитаних віруючих. Хоча послідовники різних церков неоднаково ставилися до цієї ідеї (серед представників Української греко-католицької церкви було 97,4 відсотка прихильників державності, Української автокефальної православної церкви — 96,9 відсотка), безперечно, вибір віруючих, їх активність сприяли здобуттю Україною незалежності.

Із проголошенням незалежності України віруючі разом з іншими громадянами отримали можливість реалізації свого права на національно-державне та релігійно-церковне життя. В подальшому майже всі суспільно значимі акції відбувалися за участю служителів культу та віруючих. Так,

керівництво й представники Української автокефальної православної чи Української греко-католицької церков брали участь у таких загальнонаціональних патріотичних акціях, як святкування 500-річчя українського козацтва, відзначення 50-ї річниці голодомору в Україні 1932–1933 рр., 340-річчя битви під Берестечком, 130-річчя перепоховання Тараса Шевченка у Каневі. Представники цих церков постійно проводили молебні за незалежність України, освячували національні прапори, які були підняті біля Київської міськради (1990 р.) та над приміщенням Верховної Ради України (1991 р.) підрозділи Збройних Сил, Національної гвардії, кораблі Військово-Морських Сил України тощо.

Отримання Україною незалежності спричинило пробудження величезної соціальної енергії українського народу, викликало нову хвилю політичного, національного, культурного, духовного та релігійного піднесення. На зміну однопартійній системі прийшла багатопартійність. Українське суспільство ставало політично та ідеологічно плюралістичним. У свідомості населення почало формуватися нове, принципово відмінне від старого, ставлення до релігії. Відчутно зростав потяг людей до віри, створювалися та міцніли національні релігійні інституції, розширювався віросповідний спектр українського суспільства. Релігія поступово наповнювалася національним змістом, який цілеспрямовано викорінювався у період царського самодержавства та за радянської влади.

Крім того, в процесі набуття релігією нового суспільного статусу почалося докорінне переосмислення її ролі і місця в історії українського народу, повернення до релігійних витоків національної духовності, моральності і культури, впровадження у побут народних обрядів, звичаїв і традицій, в основу яких покладено релігію.

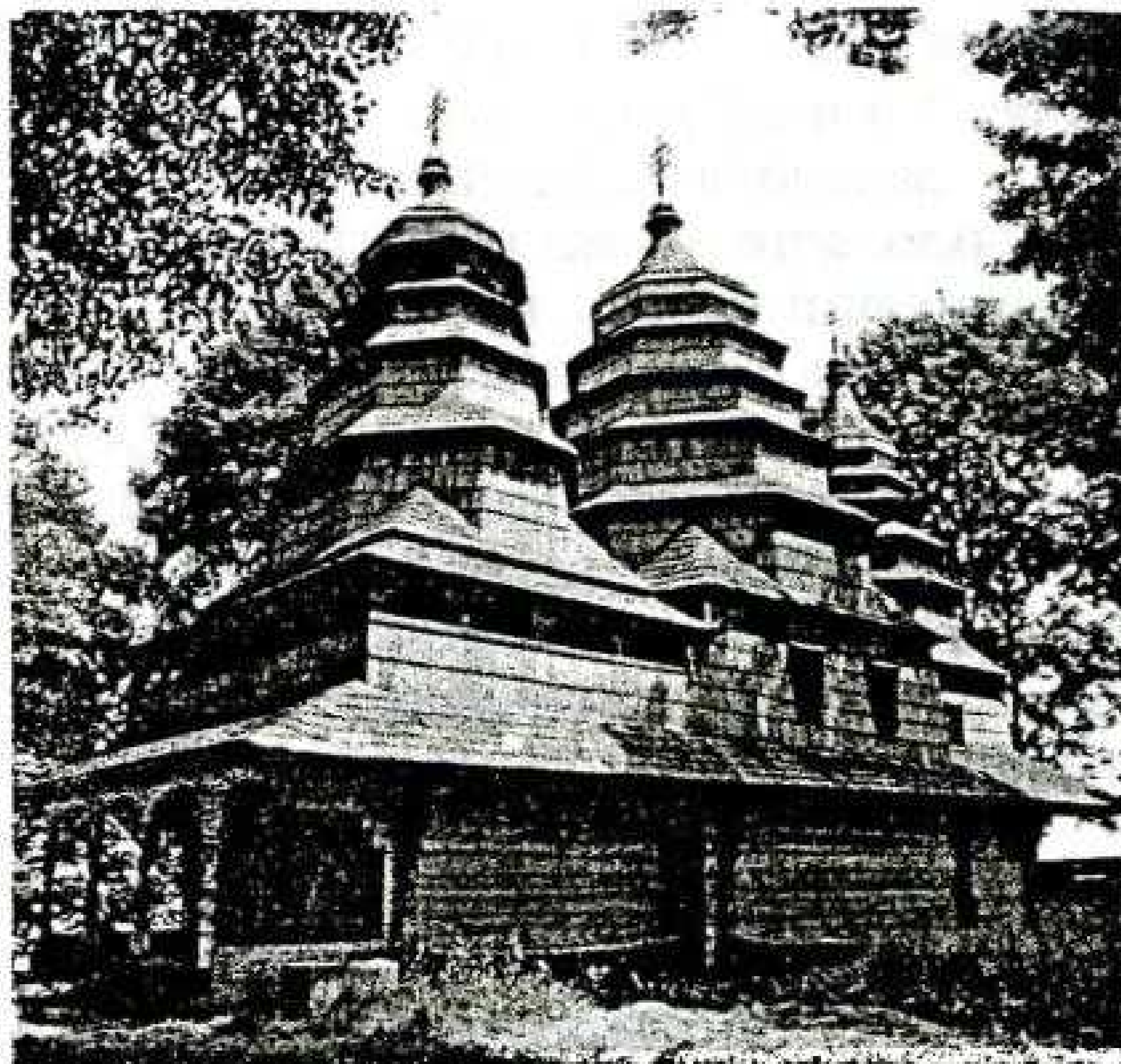
Справді, демократичні процеси, які розгорталися в умовах становлення української державності, найбільшою мірою знайшли свій вияв у етнонаціональній та релігійно-церковній сферах. Бурхливе етнонаціональне та релігійне відродження вимагало спрямування його у правове русло й потребувало розробки відповідних політико-правових засад. Тому важливим кроком на цьому шляху було прийняття законів, які регулювали б ці важливі сфери суспільних відносин.

Особливо гостро на початку 90-х років постали релігійні питання. Вони потребували правового врегулювання в першу чергу. Тому одним із перших законодавчих актів незалежної Української держави був Закон України "Про свободу совісті та релігійні організації" (23 квітня 1991 р.) [11].

В основу цього законодавчого акту було покладено одне із найважливіших загальнолюдських прав – право на свободу совісті і віросповідання, яке включає свободу мати, приймати, змінювати релігію або переконання за власним вибором, сповідувати будь-яку релігію або не сповідувати ніякої, відкрито поширювати свої погляди. Хоча законом закріплювався принцип відокремлення церкви від держави, проте у ньому досить вдало поєднувалися інтереси віруючих, релігійних організацій з інтересами держави. Він проголошував також відокремлення школи від церкви, світський характер державної системи освіти. Батькам або особам, які їх замінюють, надавалося право за взаємною згодою виховувати своїх дітей відповідно до власних переконань та особистого ставлення до релігії.

Закон ліквідував усі заборони, які раніше мали місце щодо релігії та релігійних організацій, зокрема набувати права юридичної особи, вести релігійну діяльність за межами храму, залучати до проведення богослужінь зарубіжних служителів культу тощо. Свобода совісті та віросповідання обмежувалася лише в інтересах охорони громадської безпеки та порядку, життя, здоров'я і моралі, а також захисту прав і свобод інших громадян.

Держава взяла на себе і законодавчо закріпила обов'язки перед релігійними організаціями, наприклад, подолання негативних наслідків державної політики минулих часів щодо релігії і церкви, створення сприятливих умов для їхньої діяльності, захист прав та свобод віруючих, повага до традицій та внутрішніх настанов релігійних організацій, сприяння зміцненню взаєморозуміння і терпимості між релігійними організаціями різних віросповідань.



Церква 1763 р. в с. Кривки Львівської області. — Музей народної архітектури і побуту у Львові.

Стратегія етнонаціонального розвитку теж знайшла своє відображення у низці правових документів — Декларації про державний суверенітет України (16 липня 1990 р.) [12], Акті проголошення незалежності України (24 серпня 1991 р.) [13], Декларації прав національностей України (1 листопада 1991 р.) [14], Законі України "Про національні меншини в Україні" (25 червня 1992 р.) [15] та в Конституції України (28 червня 1996 р.) [16].

Хоча в Україні, на відміну від інших республік колишнього СРСР, на національному грунті не було відкритих сутичок, протѐ певна напруженість у цій сфері, все ж таки існувала і теж потребувала політико-правового врегулювання. Вона була викликана наявністю значної кількості російського та російськомовного населення, поверненням в Україну депортованих народів, проявами сепаратистських тенденцій серед населення прикордонних територій.

Оскільки релігійні чинники історично тісно пов'язані з етнонаціональними, законодавче закріплення окремих положень, які стосуються міжнаціональних відносин, безпосередньо чи опосередковано торкалося також релігійно-церковної сфери і навпаки. Тому у законах України знайшли своє правове врегулювання етнонаціональні та міжконфесійні стосунки не лише самі по собі, а й їхні взаємозв'язки.

В основу українського законодавства та державної політики у цих сферах було покладено такі загальні засади:

— гармонійне поєднання норм, принципів та стандартів міжнародного права із національними особливостями України;

— узгодження та досягнення балансу загальнонаціональних, регіональних, етнічних, культурних, мовних, релігійних інтересів титульної нації та національних меншин;

— забезпечення рівності політичних, економічних, культурних та інших прав і свобод, надання можливості участі громадян України у всіх сферах суспільного життя, незалежно від їхньої національної приналежності, раси, мови, віросповідання тощо;

— заборона привілеїв, прямого чи непрямого обмеження прав, дискримінації за національними та релігійними ознаками;

— ліквідація наслідків деформацій в етнонаціональній та релігійній сферах, які мали місце у попередні періоди історії України;

— надання громадянам України права вільно обирати та відновлювати національність, визначати своє ставлення до релігії;

— забезпечення етнонаціональних та релігійних прав і свобод на індивідуальному й колективному рівнях, надання права представникам націо-

нальних меншин і віруючим різних конфесій об'єднуватися у громадські та релігійні організації;

— заборона політичних партій і громадських організацій, програмні цілі яких спрямовані на розпалювання міжетнічної, расової та релігійної ворожнечі й ненависті;

— гарантування корінному народу та національним меншинам права на збереження своєї етнічної і конфесійної ідентичності, розвиток етнічної, мовної, культурної та релігійної самобутності;

— надання права на користування і навчання національних меншин рідною мовою, дотримання національних та релігійних обрядів і традицій, використання національної та релігійної символіки, відзначення національних та релігійних свят;

— заборона обмеження прав громадян на участь або неучасть у громадських об'єднаннях національних меншин, богослужіннях, релігійних обрядах і церемоніях;

— створення та підтримка атмосфери взаєморозуміння, взаємоповаги, терпимості й толерантності у відносинах між представниками різних етносів і релігій, мирне розв'язання можливих міжетнічних та міжконфесійних суперечностей;

— рівний доступ представників національних меншин і релігійних організацій до засобів масової інформації;

— гарантування права представникам національних меншин і релігійних організацій вільно встановлювати й підтримувати зв'язки з особами своєї національності і релігії за межами України.

Як бачимо, в основу профільних законодавчих актів, які визначають головні засади державної етнонаціональної політики та політики щодо релігії і церкви, покладено чимало спільних принципів. Проте у їхньому правовому регулюванні є суттєві відмінності, оскільки сфера міжетнічних відносин цілком належить до прерогативи держави, а церква і релігійні організації від держави відокремлені.

За визнанням міжнародних експертів, Закони України "Про свободу совісті та релігійні організації" й "Про національні меншини в Україні" належали до найдемократичніших і найпрогресивніших законодавчих актів. У них обсяг свобод та правових гарантій, наданих національним меншинам і віруючим різних конфесій, на той час був одним із найбільших у світі.

Якраз ця законодавча база дала можливість Україні, на відміну від інших посткомуністичних держав, уникнути відкритих конфліктів у сфері етнонаціональних відносин. Всі проблеми, які могли спричинитися до їх ускладнення, вдалося спрямувати в русло цивілізованого політико-правового розв'язання.

Одначе слід зважати й на те, що прийняття цих законів відбувалося в умовах значної політизації українського суспільства, національної та релігійної ейфорії, що не могло не позначитись на них. Відтак чимало справді демократичних положень залишились лише задекларованими у законах, але механізмів їх реалізації в подальшому так і не було розроблено.

Відродження етнонаціонального та релігійного життя згодом дало підстави Верховній Раді України ухвалити рішення про відновлення історичних традицій українського народу і визнання державними таких релігійних свят, як Різдво Христове, Великдень, Трійця. Віруючим інших (неправославних) конфесій теж надавалися дні для святкування їхніх великих свят [17].

Безпосереднім виявом єдності етнонаціонального і релігійного відродження було відновлення діяльності українських національно орієнтованих церков — Української автокефальної православної церкви, Українсь-

elib.nmu.org

кої греко-католицької церкви, а згодом – утворення Української православної церкви – Київський патріархат. Почався процес українізації релігійно-церковної сфери. Окрім православних та греко-католиків, свої центри створювали в Україні інші релігійні організації – іудейські, мусульманські, деякі протестантські. Замість термінів "православ'я в Україні", "протестантизм в Україні" входили у вжиток терміни "українське православ'я", "український протестантизм" тощо.

Переконливим свідченням релігійного відродження в Україні стала реальна демократизація релігійно-церковного життя. Активно долалися залишки та наслідки тоталітаризму у релігійній сфері, зокрема такі ганебні з них як переслідування чи дискримінація віруючих, пряме чи непряме обмеження їхніх прав при прийнятті на роботу та навчання. Віруючі поступово позбувалися страху щодо вільного і відкритого виявлення свого ставлення до релігії і церкви, відправи релігійного культу та релігійної діяльності, зміни віросповідання, прийняття духовного чи чернечого сану, участі у богослужіннях, релігійних обрядах і церемоніях.

Одним із незаперечних доказів релігійного відродження в Україні є розбудова розгалуженої релігійної мережі, збільшення кількості віруючих та поглиблення їхньої релігійності. Так, за 1988–1999 рр. загальна кількість релігійних організацій в Україні збільшилася з 6500 до 21843, тобто майже у 3,4 раза. За цей час значно урізноманітнилася конфесійна карта України. Із 18 церков, конфесій та напрямів вона збільшилася до 83. Набули поширення релігії, які раніше в Україні були зовсім не відомі.

Серед релігійних організацій найбільш розгалужену мережу мають Українська православна церква (8168 релігійних організацій – 37,4 відсотка загальної релігійної мережі), протестантські релігійні організації різних напрямів (5570 організацій – 25,5 відсотка), Українська греко-католицька церква (3315 організацій – 15,2 відсотка), Українська православна церква – Київський патріархат (2270 організацій – 10,4 відсотка), Українська автокефальна православна церква (1049 організацій – 4,8 відсотка), Римсько-католицька церква (802 громади – 3,7 відсотка), мусульмани (287 громад – 1,3 відсотка), іудеї (107 громад – близько 0,5 відсотка).

У конфесійній конфігурації та насиченості релігійними організаціями досить помітними є відмінності між регіонами України. Сучасна географія релігійності виглядає таким чином.

Найбільше релігійних громад та інших організацій зосереджено у Західному регіоні, у восьми областях якого (Львівській, Закарпатській, Івано-Франківській, Тернопільській, Волинській, Чернівецькій, Рівненській та Хмельницькій) їх налічується 10977 одиниць, що становить понад 50,7 відсотка. Серед регіонів України перше місце за насиченістю релігійної мережі займає Львівська область, у якій нині діє 2648 релігійних організацій, тобто понад 12 відсотків загальної кількості в Україні. У Тернопільській області – 1540 релігійних організацій (7 відсотків), Закарпатській – 1413 (близько 6,5 відсотка), Івано-Франківській — 1214,5 (5,5 відсотка), Вінницькій — 1194 (близько 5,5 відсотка), Хмельницькій – 1218 (близько 5,6 відсотка), Рівненській – 1086 (близько 5 відсотків). Як бачимо, в кожній із цих областей кількість релігійних організацій перевищує тисячу.

Найменш насиченими релігійними організаціями залишаються Кіровоградська – 347 одиниць (близько 1,6 відсотка), Херсонська – 379 (понад 1,7 відсотка), Миколаївська – 372 (1,7 відсотка), Луганська – 421 (1,9 відсотка), Харківська – 420 (1,9 відсотка) та Полтавська – 499 (2,2 відсотка) області. Серед релігій найпоширенішим і найвпливовішим в Україні є православ'я, яке нині загалом налічує 11487 організацій і становить майже 52,6 відсотка загальної релігійної мережі. Найбільш православних релігійних організацій різного підпорядкування зосереджено у Хмельницькій

(850 одиниць), Вінницькій (791), Рівненській (748), Київській (633), Закарпатській (530) областях.

За загальною кількістю релігійних організацій і впливом на віруючих значно переважає інші конфесії Українська православна церква. Нині вона має 7996 громад, 35 єпархій, 6568 священнослужителів, 105 монастирів із 2982 ченцями та черницями, 14 духовних навчальних закладів, у яких навчається 3070 слухачів, 2108 недільних шкіл, 37 періодичних видань. Її мережа охоплює майже всю територію України. Із 27 регіонів України вона є домінуючою у 22. Найбільший вплив вона має у Хмельницькій області (721 організація), Вінницькій (690), Закарпатській (527), найменший – в Івано-Франківській (23 організації), Львівській (63), Тернопільській (114).

Одним із виявів єдності національного і релігійного відродження в Україні стало утворення у червні 1992 р. Української православної церкви – Київський патріархат. Ця церква, її керівництво відразу заявили про себе як про національно-патріотичну силу, об'єднавши навколо себе тих політиків, які під релігійними знаменами боролися за незалежність України та розбудову Української держави.

Нині Українська православна церква – Київський патріархат налічує 2270 релігійних громад, більшість з яких зосереджена у Львівській (365 одиниць), Івано-Франківській (270), Рівненській (237), Київській (208) областях. У 17 монастирях цієї церкви перебуває 88 ченців та черниць, у 13 духовних навчальних закладах навчаються 1324 слухачі, видається 19 періодичних видань. Духовні потреби її прихильників задовольняють 1743 священнослужителі.

Знищена у 30-і роки, "з нуля" почала своє відродження у 1989–1990 рр. Українська автокефальна православна церква. Автокефальний рух був релігійної формою національного відродження та своєрідною реакцією православних на активне відновлення у Західному регіоні греко-католицизму. Незважаючи на всілякі перешкоди, які чинили автокефальній церкві тодішня офіційна влада та інші церкви, вона все ж таки ожила на хвилі національного відродження, знайшла своє місце в духовному просторі України. Нині її 1049 організацій становлять понад 9,1 відсотка православної релігійної мережі. Громади автокефальної церкви існують майже в усіх областях України, за винятком Закарпатської, Сумської, Чернігівської та Чернівецької. Найбільше їх зосереджено у Львівській (352), Тернопільській (292) та Івано-Франківській (147) областях. Нині ця церква твердо стоїть на позиціях української державності, провадить національно спрямовану релігійну діяльність, намагаючись розв'язувати проблеми, які й досі нерідко виникають у її відродженні.

Подібно до Української автокефальної православної церкви "воскресла" Українська греко-католицька церква. Її ліквідація 1946 р. на Львівському соборі завдала відчутного удару не лише релігійному, а й національному розвитку України, оскільки була заборонена найпотужніша релігійна організація, що існувала на суто українському національному грунті.

Духовенство та миряни цієї церкви зазнали репресій, переслідувань та гонінь. Проте, незважаючи на них та на тотальну антиуніатску пропаганду, як світську, так і з боку православної церкви, що тривала протягом десятиліть, Українська греко-католицька церква не була остаточно знищена. Існуючи нелегально, вона зуміла зберегти частину своїх структур, духовенства, прихильників. Вийшовши з підпілля і повністю легалізувавши свою діяльність, вона відразу поставила питання про свою офіційну реабілітацію, реєстрацію, повернення культових приміщень і майна.

В умовах незалежності України ця церква продемонструвала рекордні темпи свого відродження, відновивши за кілька років довоєнну мережу ін-

ституцій, а з деяких показників навіть перевершивши їх. Нині за кількістю релігійних організацій — 3315 — вона впевнено посідає друге місце серед існуючих в Україні релігій. Окрім 15 українських до неї належать також греко-католицькі єпархії та громади української діаспори у США, Канаді, Аргентині, Бразилії, Великобританії, Австралії, Німеччині, Польщі, Франції та Хорватії.

Хоча число прихильників Української греко-католицької церкви, за даними соціологічних досліджень, проведених Національним Інститутом стратегічних досліджень, становить лише 5 відсотків загальної чисельності населення України, на неї нині припадає 15,2 відсотка всієї релігійної мережі, понад 31 відсоток всіх монастирів, у яких перебувають понад 27,6 відсотка ченців і черниць.

Однією з особливостей греко-католицизму є його нерівномірне поширення і вплив на території України. Якщо раніше його межі були територіально чітко окреслені, то нині він намагається вийти за свої колишні територіальні рамки, хоча масово закріпитися на нових територіях йому ще не вдалося. Тому в одних регіонах мережа греко-католицьких громад є досить насиченою, в інших — навпаки, досить бідною. Найбільша концентрація греко-католицьких громад (понад 87 відсотків) у Галичині (Львівська, Тернопільська, Івано-Франківська області), 9,3 відсотка — у Закарпатті (Мукачівська єпархія Української греко-католицької церкви), решта — 3,7 відсотка — припадає на всі інші області України. Так, у Автономній Республіці Крим, Луганській, Рівненській, Чернігівській, Запорізькій, Сумській областях та у м. Севастополі є лише по дві громади, у Полтавській та Черкаській — по одній, а в Кіровоградській — немає жодної.

Таке становище української греко-католицької церкви не дає можливості реально претендувати на роль загальноукраїнської релігійної інституції та домогтися від Ватикану надання їй статусу патріархату в Україні. Зважаючи на це, Українська греко-католицька церква докладає нині немало зусиль до спрямування вектора свого впливу на ці регіони.

Як відомо, особливим релігійним явищем в історії України з досить помітним регіональним відтінком була Ужгородська унія. Внаслідок її укладення 1696 р. частина православних парафіян Закарпаття приєдналася до католицької церкви. Зміна конфесійної належності населення краю відбувалася з такими ж труднощами, як і в Галичині. З часом було утворено церковну структуру — Мукачівську єпархію. Перебуваючи у складі Австро-Угорської імперії, місцеве населення, спираючись на цю релігію, зберігало свою етнокультурну самобутність, протистояло асиміляційним впливам. На час створення Закарпатської області у складі УРСР Мукачівська греко-католицька єпархія налічувала 331 церкву, 247 священиків, 5 чоловічих і 3 жіночі монастирі. До неї належало 61,9 відсотка всіх віруючих Закарпаття [18]. "Самоліквідація" Ужгородської греко-католицької церкви, процес поглинання греко-католиків Закарпаття Російською православною церквою був тяжким і тривалим. Частину їх вдалося навернути до православ'я, а частина, не скорившись, на довгі роки пішла у підпілля.

1989 р. греко-католики Закарпаття відновили свою діяльність. Нині мережа їхніх релігійних організацій складається із 289 громад, 7 монастирів, 1 духовного навчального закладу. Релігійні потреби віруючих задовольняють 145 священнослужителів. Греко-католики Закарпаття знаходяться у підпорядкуванні не Української греко-католицької церкви, а безпосередньо Ватикану.

Серед конфесій, що існують нині в Україні, досить високі темпи свого відродження і поширення демонструє римо-католицизм. Протягом останнього десятиріччя мережа римо-католицьких організацій значно збільшилася. Якщо 1988 р. в Україні було близько 100 римо-католицьких громад,

elib.nplu.org

то на початок 1999 р. їх кількість сягнула 751, тобто зросла більш як у 7,5 раза. За цей час питома вага релігійних організацій цієї церкви в Україні зросла від 1,5 до 3,7 відсотка. Зведено 80 храмів, ще 71 будується.

На відміну від деяких інших релігій, що мають локальний вплив в Україні, римо-католицизм поширений по всій її території, хоча й досить нерівномірно. Якщо у Західному регіоні насиченість римо-католицькими організаціями є відносно високою (Львівська область – 126, Хмельницька – 118), у Кіровоградській і Луганській областях та у м. Севастополі існує лише по одній громаді. Проте тенденція проникнення римо-католицизму у Центральний та Східний регіони, розширення там свого впливу останнім часом є досить помітною. На нашу думку, інтерес до католицької релігії в Україні зростає разом з інтересом до Заходу, де він має найбільше поширення.

Динамічне відродження римо-католицизму у цих регіонах викликає негативну реакцію українських православних церков, які розцінюють їх як прозелітизм, "окатоличення православної України", відкрите посягання на їхніх прихильників та "канонічні території" православ'я [19]. Проте римо-католики, аби уникнути звинувачень, свої місіонерські устремління іменують не прозелітизмом, а "новою християнізацією" чи "євангелізацією".

Слід також зазначити, що римо-католицизм в Україні має відчутне етнонаціональне забарвлення, оскільки є релігією переважно польського населення, що проживає в Житомирській, Вінницькій, Львівській, Хмельницькій та Тернопільській областях, та частини угорської меншини в Закарпатті.

Досить поширений в Україні протестантизм, який нині представлений 20 напрямами. Відроджуючись, він поступово зміцнює свої позиції, посилює вплив на населення України, розбудовує структури, створює власні духовні центри. В умовах незалежності Української держави він збільшив загалом свою мережу на 80 відсотків, а в окремих регіонах, зокрема Центральному та Південно-Східному, – більш як на 100 відсотків. Відтак нині майже кожна четверта релігійна організація в Україні є протестантською. Найбільш численні та впливові сьогодні Всеукраїнський союз об'єднань християн-баптистів (близько 2 тис. організацій), Всеукраїнський союз християн віри євангельської (п'ятидесятників), що налічує близько 1000 громад. Церква адвентистів сьомого дня (788 громад), Релігійна організація свідків Єгови в Україні (515 громад).

В умовах незалежної держави динаміка розвитку українського протестантизму є настільки високою, що дає підстави деяким аналітикам для висновку про наявність в українському суспільстві такої тенденції, як "протестантизація".

Справді, український протестантизм має чималі темпи і перспективи свого розвитку, його резерви ще далеко не вичерпані. Подальшому зміцненню його позицій сприяє також активна діяльність релігійних місій. Оскільки ця релігія, порівняно з іншими, найбільше пристосована до існування в суспільстві ринкових відносин, у міру їх утвердження в Україні, вона буде зміцнюватися і поширюватися.

Протестантські релігійні організації намагаються, наскільки це можливо, бути поза політикою, нарощувати соціальну, ділову активність і благодійну діяльність, активніше співпрацювати із зарубіжними релігійними організаціями, шукати прийнятні моделі поєднання релігійних елементів з етнічними. Протестантські громади поступово переходять до вживання української мови, видання нею богослужбової літератури.

Про необхідність тісної єдності національного і релігійного відродження засвідчує ситуація в Автономній Республіці Крим. З репатріацією на півострів кримських татар значних змін набула не лише його етнона-

ціональна, а й конфесійна карта. Адже до початку масового повернення їх на свої історичні землі тут нероздільно домінувало православ'я. У зв'язку з цим перед Українською державою постало питання про створення умов кримським татарам, а також азербайджанцям, татарам, туркменам, узбекам, казахам та іншим тюркомовним народам для відновлення їхньої традиційної релігії — ісламу [20].

Отримавши таку можливість, вони почали об'єднуватися у релігійні громади, розбудовувати інституціональну мережу, здійснювати паломництво до святих місць мусульманської релігії. Порівняно з 1991 р. мережа релігійних громад ісламу зросла в Україні у 21 раз. Нині віруючі-мусульмани на 294 релігійні громади мають 273 служителів культу, 3 духовні навчальні заклади, в яких навчається 131 слухач, 4 періодичні видання.

Поширення мусульманства в Україні теж здебільшого є локальним, передусім у місцях проживання народів, які його традиційно сповідують. Найбільшим регіоном ісламу в Україні є Автономна Республіка Крим, де утворено 226 мусульманських організацій. По 11 громад є у Донецькій та Херсонській областях, 5 — у Севастополі, по 4 в Луганській та Харківській областях. Повної організаційної єдності мусульманства немає, оскільки в Україні діють три самостійні центри у Києві, Донецьку та Сімферополі, які перебувають у стані протистояння, а також 12 незалежних релігійних громад мусульман. Паралельно з відродженням мусульманства відбувається його політизація.

В незалежній Україні досить швидко й активно відроджується іудаїзм. Останнім часом він збільшив тут свою мережу майже у 8 разів. З'явилися власний духовний навчальний заклад, недільні школи, періодичні видання. Іудейські синагоги нерідко перетворюються на своєрідні національні єврейські клуби. Проте між іудеями України поки що теж немає релігійної монолітності, про що свідчить наявність двох центрів у Києві.

Поряд з ісламом та іудаїзмом відроджується та конфесійно урізноманітнюється релігійно-церковне життя інших національних меншин України. Загалом існує 11 релігійних напрямів, заснованих національними меншинами, серед яких Закарпатська реформатська церква (угорська), що налічує понад 100 громад, Німецька євангелічно-лютеранська церква (37 релігійних організацій), Шведська євангелічно-лютеранська церква (1 громада), Вірменська апостольська церква (14 громад і 1 центр), Вірменсько-католицька церква (1 громада). Свої релігійні громади, утворені за національною ознакою, мають в Україні корейці, караїми, кримчаки та інші народи.

Національне і релігійне відродження суттєво вплинуло на стан духовної освіти. З часу отримання незалежності України вона по суті народилася заново. Якщо в радянські часи на території України був лише один духовний навчальний заклад — Одеська духовна семінарія, у якій навчалося 60 семінаристів, то нині функціонує 94 навчальні заклади різних типів, у яких до пастирської діяльності готуються 13078 слухачів. Найбільшу кількість навчальних закладів має Всеукраїнський союз євангельських християн-баптистів — 17, а число слухачів у них складає 3257, Українська православна церква має відповідно 14 навчальних закладів із 3070 слухачами, Українська православна церква — Київський патріархат — 13 закладів із 1324 слухачами, Українська греко-католицька церква — 10 закладів із 1527 слухачами. Проте, незважаючи на ці зовні вражаючі цифри, кадрова проблема багатьма релігійними організаціями залишається й досі остаточно не розв'язаною. На 21134 релігійні громади, що нині існують в Україні, припадає 19312 священнослужителів, що становить 91 відсоток їх потреби.

На нашу думку, в умовах відродження України важливо, щоб випускники духовних закладів освіти різних конфесій поповнювали лави не лише священнослужителів, а й української національної інтелігенції. З ме-

elib.nplu.org

тою підвищення інтелектуального та культурного рівня майбутніх служителів культу доцільним було б ширше залучення до викладання в духовних навчальних закладах світських учених, фахівців відповідних галузей знання, діячів культури і мистецтва.

Одним із показників релігійного відродження в Україні є збільшення кількості культових будівель. За період з 1992 р. їх збудовано понад 2 тис. Нині у розпорядженні релігійних організацій перебуває 13051 храм, костел, молитовний будинок, мечеть, синагога та інші культові приміщення. З них 5822 є власністю релігійних організацій, 5042 — передано їм у користування. На 1 січня 1999 р. 1850 споруд культового призначення перебувало у стані будівництва.

Проте проблема повного забезпечення релігійних організацій храмовими спорудами ще не розв'язана. Адже загальна забезпеченість культовими спорудами становить лише близько 62 відсотків. Відтак релігійні організації змушені відправляти богослужіння у пристосованих (3160 одиниць) або орендованих (3446) приміщеннях. Тому місцем богослужінь нерідко стають будинки окремих громадян, кінотеатри, будинки культури, ЖЕКи та інші приміщення.

Різні конфесії досить нерівномірно забезпечені культовими приміщеннями. Нині достатню кількість їх мають лише віруючі-реформати Закарпаття. Громади Української православної церкви забезпечені на 72,6 відсотка, Української православної церкви — Київський патріархат — на 60,8, Української автокефальної церкви — на 62,4, Української греко-католицької церкви — на 79,4, Римо-католицької — майже на 80,7, протестантських громад різних напрямів на 35—50 відсотків, іудейських — на 52,3, мусульманських близько 39. Деякі конфесії, особливо новітні, взагалі не мають культових споруд. Їх відсутність та нестача вносять напруженість у державно-церковні та міжцерковні стосунки.

Незрівнянно зросла також проповідницька та місіонерська діяльність релігійних організацій. В Україні по суті наново створено 144 релігійні місії, різними конфесіями видається 173 релігійні видання.

Зовнішнім виявом релігійного відродження в Україні є поширення релігії через засоби масової інформації, зростання кількості релігійних передач у теле- та радіоефірі. За своїм змістом та формою вони є досить різноманітними: від дитячих мультиплікаційних фільмів релігійного спрямування до щоденних церковних проповідей. Так, журналіст С. Мірошниченко підрахував, що упродовж місяця релігійне телемовлення в Харкові та області складало близько 20 годин, або 1,8 відсотка ефірного часу без урахування трансляцій святкових богослужінь та інформаційних повідомлень про релігійно-церковне життя в Україні та за її межами. 61 відсоток релігійного телемовлення припадає на протестантизм, 11,5 відсотка — на православ'я, 10 відсотків — на релігійні течії національних меншин (переважно іудеїв та мусульман), 17,5 відсотка — на інші передачі переважно загальнопротестантського спрямування.

Ці релігійні течії, передусім неопротестантські, домінують також не лише в регіонах, а й у всьому інформаційному просторі України. Розподіл ефірного часу між конфесіями свідчить як про симпатії чи антипатії керівництва телерадіокомпаній до тих чи інших релігій, так і про місіонерську активність та фінансові можливості останніх [21].

Як бачимо, порівняльний аналіз кількісних зовнішніх показників, якими характеризувалося релігійно-церковне життя в радянський період, і тих, якими воно характеризується нині, засвідчує наявність кардинальних змін, які, без перебільшення, можна назвати церковним ренесансом. Проте останнім часом екстенсивний розвиток релігійного середовища поступово вичерпується, релігійна мережа набуває оптимальної величини, темпи її кількісного зростання поступово уповільнюються. Так, якщо

у 1988—1990 рр. чисельність громад традиційних церков збільшувалася щороку більш як на 30 відсотків, то нині — лише на 5—7.

На початковому етапі інституційного відродження релігії інтенсивність цього процесу була різною, залежно від регіону. У західних областях мережа релігійних громад, порівняно з іншими, збільшувалася набагато швидше. Проте нині ці темпи у регіональному вимірі поступово вирівнюються. Так, якщо у 1998 р. на Західний регіон припадало 13 відсотків загальноукраїнського зростання числа релігійних громад, то на Донбас і Дніпропетровщину — 14,5, на Південь — 18 відсотків [22].

Характеристика параметрів релігійного відродження, яке відбувається на фоні національного оновлення, була б неповною без аналізу якісних змін у релігійності населення України. Адже останнім часом багато людей переорієнтувалися на релігійні цінності, в результаті чого збільшилося число віруючих у загальній масі населення, зросла питома вага глибоко віруючих, поглибилась внутрішня релігійність різних категорій і груп.

Якщо в радянські часи, за даними соціологічних опитувань, релігійність серед дорослих становила 10—15 відсотків, то нині вона, за даними різних соціологічних служб і центрів, сягає 60—70 відсотків. Із відмираючого в тоталітарному суспільстві феномена релігійність в сучасній Україні поступово набуває масового характеру.

Релігійне відродження настільки охопило сучасне українське суспільство, що на релігію, виконання релігійних обрядів, відзначення церковних свят з'явилася своєрідна мода. До віри сьогодні активно апелюють та публічно її демонструють навіть ті, хто раніше не тільки не виявляв до неї особливого інтересу, а навіть боровся з нею.

Одним із суттєвих проявів релігійного відродження в Україні є зростаючі суспільне визнання, престиж церкви та релігійних організацій. Уже тривалий час вони мають серед інших організацій та установ в Україні найвищу довіру, рівень якої залежно від регіону коливається від 40 до 60 відсотків, що значно більше, ніж до інших суспільних інституцій.

Про релігійне відродження в Україні переконливо засвідчує також омолодження контингенту віруючих. В радянські часи частка віруючої молоді, за даними соціологічних досліджень, не перевищувала 1—3 відсотків. Нині цей показник сягає 33 відсотків [23]. Масового характеру набувають релігійні обряди з безпосередньою участю молоді, зокрема такі, як вінчання, хрещення дітей тощо. Якщо раніше релігійність наростала з віком, то тепер найбільше зацікавлення релігією виявляють люди середнього віку (30—50 років — від 23 до 26 відсотків). Підвищується освітній рівень віруючих. Близько 20,3 відсотка з них мають вищу освіту, 13,5 — незакінчену вищу і 49,3 відсотка — середню.

Однією з характерних особливостей сучасної релігійності є те, що у частини населення переконання, внутрішня віра не завжди знаходять зовнішній вияв, не супроводжуються необхідними культовими діями. Так, за даними соціологічних досліджень, лише 65,9 відсотка віруючих систематично здійснюють молитву, 18,2 — лише у дні релігійних свят, 14,4 — інколи, а 1,5 відсотка віруючих зовсім не моляться. Частина з них не визнають основоположник християнських догматів. Лише 68,3 відсотка вірять у непорочне зачаття Ісуса Христа, 73,6 — у його воскресіння, 60 відсотків — у Царство Боже.

Зважаючи на відродження релігійності, яке, справді, є незаперечним як за зовнішніми, так і за внутрішніми показниками, деякі дослідники останнім часом стверджують, що український народ має глибоку "вроджену" релігійність. На нашу думку, достатніх підстав для таких висновків немає. Вони є результатом неадекватної оцінки рівня релігійності в Україні. Якщо раніше на догоду ідеологічним установкам завищувався рівень секуляризації, то нині, на догоду моді, завищується рівень релігійності.

Створюється враження, що "масовий атеїзм" змінюється "масовою релігійністю". Оскільки світоглядна переорієнтація особи триває довго і відбувається болісно, більшість населення України за такий відносно короткий період навряд чи змогла докорінно змінити внутрішнє ставлення до релігії.

З нашого погляду, процес "раптового" переходу українського народу від "інтернаціоналістських" засад свого розвитку до "національних" та від "науково-матеріалістичного, атеїстичного" світогляду до "глибокої релігійності" потребує спеціального наукового дослідження.

Слід також зазначити, що національне та релігійне відродження можуть мати не лише позитивні, а й негативні наслідки. Вони здатні супроводжуватися такими побічними проявами, як стихійність, екстремізм на національному та релігійному грунті, відновлення консервативних традицій, що гальмують розвиток суспільства, проповідь національної та конфесійної винятковості й ворожнечі, конфліктність на національному та релігійному грунті, сепаратизм, поширення деструктивних релігійних новоутворень, які шкодять здоров'ю людей, руйнують суспільну мораль, загрожують стабільності та безпеці держави тощо.

В умовах активного релігійного відродження не можна не звертати уваги й на факти клерикалізації суспільного життя, що проявляються у спробах деяких конфесій втручатися у державну, суспільно-політичну, освітню та інші суто світські сфери. Такі дії порушують конституційний принцип відокремлення церкви від держави і право особи на вільний світоглядний та віросповідний вибір, чим підсилюють атмосферу напруженості в суспільстві.

Зважаючи на наявність згаданих та інших негативних проявів, деякі дослідники доходять висновку, що для релігійно-церковного життя характерне не відродження, а криза. Так, А. Колодний і Л. Филипович пишуть: "На відміну від поширеної думки про підйом релігійної духовності українства, вважаємо, що в ній наявні всі риси її гострої кризи" [24]. В іншій роботі А. Колодний вказує на те, що вона виявляється у загостренні міжконфесійних і внутрішньоконфесійних колізій; занепаді впливу та матеріальній скруті традиційних релігій; оволодінні релігійним полем України різними зарубіжними місіями; зростанні зовнішніх виявів релігійності за відсутності глибокої і сталої віри, екзотичності та прагматичності в орієнтаціях молоді на релігійні феномени; виключенні релігії з процесів національного відродження, а то й перетворенні її на дезінтегруючий фактор; відсутності релігії в ролі морального імперативу у сфері повсякденного життя людини тощо [25].

На нашу думку, до такого висновку А. Колодного та Л. Филипович спонукали затяжний конфлікт у найвпливовішій в Україні релігії — православ'ї, надмірна абсолютизація ними кризових явищ і внутрішніх суперечностей в інших релігіях, наявність яких не можна заперечувати. Справді, у кожній із конфесій є певні труднощі, нерозв'язані проблеми. І найбільше їх якраз у православ'ї. Деякі дослідники, зокрема Н. Кочан, теж визнають наявність кризи, але не у релігії загалом, а лише в православ'ї [26]. На нашу думку, у релігійно-церковному житті відроджувальні процеси, хоча й суперечливо, але все ж таки відбуваються і значно переважають кризові. Аргументів для цього вдосталь.

Якісне релігійне оновлення відбувається не саме по собі, а як зазначалося вище, у тісній єдності з національним пробудженням українського народу. Піднесення національного духу спричинилося не тільки до пожвавлення релігійного життя, а й до його кардинальних змін.

Звичайно, процеси етнонаціонального та релігійного відродження потребують більш чіткої скерованості, регулювання, передусім законодавчого, оскільки у їх сучасному розвитку ще немало елементів стихійності.

Якісне законодавство та науково обгрунтована державна політика спрямовуватимуть етнонаціональні та релігійно-церковні процеси у русло цивілізованого розвитку.

Насамкінець слід зазначити, що у повноцінному відродженні релігійного життя корінних народів та національних меншин України зацікавлені не лише представники різних національностей та віруючі різних конфесій, а й держава. Хоча Україна є державою світською, вона покладає певні надії на церкву, релігійні організації як на один із важливих засобів формування, утвердження і зміцнення духовності та моральності суспільства. Підтримуючи релігію, церкву, релігійні організації, держава намагається з їхньою допомогою підвести і зміцнити стійкі, апробовані часом моральні підмурки під свою політику. Історія різних країн дає переконливі приклади, як з допомогою релігії вдавалося підтримувати належний рівень суспільної моралі.

1. Оскільки між етносом і релігією здавна існує тісний взаємозв'язок, відродження в одній сфері спричиняло та прискорювало аналогічні процеси в іншій. Релігійне відродження здійснювалося за підтримки його національно свідомою частиною населення України, і навпаки, — етнонаціональне піднесення було тим вищим, чим більше йому сприяли релігійні організації, духовенство та віруючі. Незважаючи на труднощі та суперечливий характер національного та релігійного відродження в сучасній Україні, ці процеси пробивають собі дорогу.

2. Наприкінці 80 — на початку 90-х років взаємопов'язані національне та релігійне відродження злилися в один потік з політичним пробудженням українського народу, оскільки були тісно вплетені в контекст боротьби за незалежність та державність України. В результаті демократизації суспільного життя, етнонаціонального та релігійного відродження Україна постала у світі як держава, у якій корінні народи й етнонаціональні меншини отримали конституційно гарантоване право та реальну можливість зберігати і вільно розвивати свою культурну, мовну й релігійну самобутність.

З кн.: *Олексій Шуба.* Релігія в етнонаціональному розвитку України. — К., Криниця, 1999.

Київ

[1] Див.: *Шуба О.* Релігійно-національне відродження // Релігієзнавчий словник. — К.: Четверта хвиля, 1996. — С. 278—279.
[2] *Римаренко Ю. І.* Національне відродження // Мала енциклопедія етнодержавознавства. — С. 106.
[3] *Шкляр Л.* Етнічне відновлення // Малий словник історії України. — С. 47.
[4] Див.: *Шуба О. В.* Відродження // Малий словник історії України. — К.: Либідь, 1997. — С. 86.
[5] *Рибачук М.* Релігійно-національне відродження // Етнонаціональний розвиток України: Терміни, визначення, персоналії. — К., 1993. — С. 788.
[6] Див.: Правда. — 1988. — 30 апреля.
[7] Див.: Комуніст України. — 1989. — № 5. — С. 17.
[8] Див.: *Єленський В. Є., Перебенесюк В. П.* Релігія. Церква. Молодь. — К., 1996. — С. 8.
[9] Див.: Комуніст України. — 1989. — № 5. — С. 20.
[10] *Горовий В. М.* Формування громадської єдності віруючих і невіруючих у процесі становлення суверенної України // Релігійна традиція в духовному відродженні України. — Полтава, 1992. — С. 39.
[11] Див.: Закон України "Про свободу совісті та релігійні організації" // Відомості Верховної Ради УРСР. — 1991. — № 25. — С. 656—666.
[12] Див.: Декларація про державний суверенітет України // Закони України. — К., 1996. — Т. 1. — С. 5—9.
[13] Див.: Акт проголошення незалежності України // Відомості Верховної Ради УРСР. — 1991. — № 38. — С. 1063.

14 Див.: Декларація прав національностей України // Закони України. — К., 1992. — Т. 2. — С. 231—232.

15 Див.: Закон України "Про національні меншини в Україні" // *Там само.* — К., 1996. — Т. 3. — С. 362—364.

16 Див. Конституція України // *Там само.* — К., 1997. — Т. 10. — С. 5—40.

17 Див.: Кодекс законів про працю України // Кодекси України. — К. : Ін Юре, 1977. — С. 174—175.

18 Див.: *Волошин Ю.* "Самоліквідація" Ужгородської унії // Людина і світ. — 1999. — № 1. — С. 34.

19 Див.: Заява Союзу православних братств Української православної церкви // Бюлетень Центру релігійної інформації. — 1996. — № 7. — С. 10.

20 Див.: *Рибачук М., Уткін О., Кирюшко М.* Національне відродження і релігія. — К.: Україна, 1995. — С. 195—203.

21 Див.: *Мірошниченко С.* Релігія в українському телеефірі // Людина і світ. — 1997. — № 9. — С. 32.

22 Див.: *Єленський В.* Спливає століття... // Там само. — 1999. — № 1. — С. 4.

23 Див.: *Єленський В., Перебенесюк В.* Релігія. Церква. Молодь. — С. 67.

24 Див.: *Колодний А., Филипович Л.* Релігія в контексті духовного відродження України // Українське релігієзнавство. — К., 1996. — № 2. — С. 5.

25 Див.: *Колодний А.* Релігія і церква в контексті історії України // Історія релігії в Україні: У 10-ти т. — Т. І.: Дохристиянські вірування. Прийняття християнства. — К., 1996. — С. 31.

26 Див.: *Кочан М.* Релігія як ідеологія в сучасному українському суспільстві // Релігія і суспільство в Україні: фактори змін. — К., 1998. — С. 118.

elib.nplu.org

КОЛЯДНИЙ ЦИКЛ

I

Знов посіваю зерном-словом,
Що світові Господь прорік.
Вітаю із Різдвом Христовим,
Нехай щастить вам Новий Рік.

На водах, в небі і на суші
Хвалімо вічного Творця.
Нехай співають наші душі,
Нехай римуються серця.

II

Світ починається від слова —
Сяйливого, як сонця сплав.
Чудова ця світобудова,
Цей світ і я б так будував.

Немов дзвенить небесне сяйво,
Життям наснажуючи нас.
Не говорімо, а співаймо
В різдвяно-новорічний час.

III

Без кінця і краю
Таїнство Різдва...
Сію-посіваю
Зернами слова:

Щоб жили багаті
В мирі, без тривог,
Щоб у вашій хаті
Народився Бог.

IV

До вас колядки передзвін —
Вітаю з днем великим:
Народжений у яслах Син,
Став Богочоловіком.

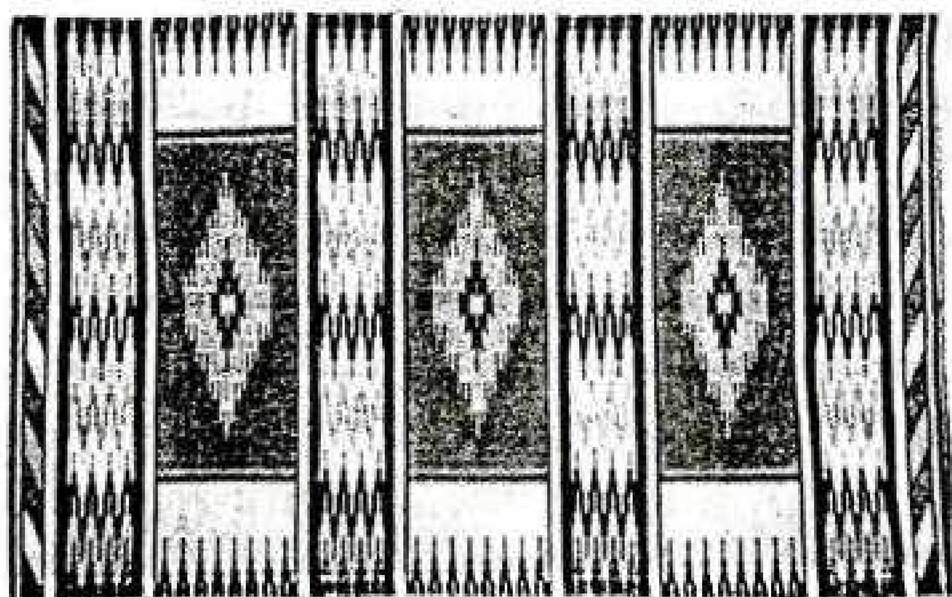
Лиш Він цю землю від гріхів
Порятувати може,
Бо, ставши тілом, провістив,
Що ми насліддя Боже.

V

Безмежна просторінь Творця —
Ані початку, ні кінця,
І за життя ми не збагнем
Ті сонми соняшних систем.

Тому з небесних височин
Прийшов на землю Божий Син
І в муках людству дав завіт,
Що є нестрадний кращий світ.

Олекса Веретенченко



Народні свята і обряди

Лідія Орел, Раїса Свирида

ВІД КОЛЯДИ ДО КОЛЯДИ

Навіть за тоталітарного режиму наш народ не переставав відзначати найбільші традиційні свята року — Різдво, Водохреще, Великдень, Зелену Неділю... Щоправда, здебільшого все зводилось до приготування ритуальних страв: куті, пирогів, крашанок, паски..., до прикрашання житла. Традиційні обряди зазнали певної уніфікації. До цього спонукали директиви управлінь культури: складалися сценарії і програми, проводилися спеціальні семінари. Поступово традиційні обряди втрачали свою первісну функцію і перетворювалися на сценічне дійство.

Однак у деяких районах України, переважно західних областей, а також у Києві народні традиції різдвяних свят — колядування, щедрування — зберігалися завдяки ентузіастам. У 60-і роки в столиці колядницькі ватаги відроджували студенти консерваторії, політехнічного й медичного інститутів, університету, фольклорно-етнографічний хор "Гомін" під керуванням Л. Ященка. Відтворювалась обрядова атрибутика, народне вбрання, хоч під ідеологічним тиском учасники змушені були "осучаснювати" деякі тексти, колядницьку зірку... Ватаги ходили по домівках творчої інтелігенції, видатних громадських діячів, по вулицях Києва, але це розцінювалося владою як опозиція до державних святкувань біля ялинок і в палацах культури з Дідом Морозом та Снігуронькою. Нині в Україні масово відроджується вертеп із висвітленням сучасного суспільно-політичного життя.

З часу відкриття у Києві Музею народної архітектури та побуту України там народні обряди демонструються учасниками фольклорних колективів з різних регіонів України. Рівень збереження традицій, достовірності відтворення неоднаковий, часто залежить від розуміння й спрямування художніх керівників, практиків — дослідників народної культури. У різдвяних обрядах найкраще збереглися пісні, виконуються колядки й щедрівки і найдавніші, і сучасні. Після відродження в Музеї української православної церкви (храм Архистратига Михаїла) у святкуванні поєднуються традиції церковно-народного календаря. Так, на Водохреще, за звичаєм, на льоду вирізають йорданські круги, ставлять вирізаний з льоду хрест і престол, і все це поливають буряковим квасом, із зелених гілок хвої роблять арку-врата. Після церковного богослужіння йде хресний хід до освячення води, завершується обряд відстрілюванням коляди і пусканням голубів. Всі бажаючі стають учасниками обрядодійства.

Однією із сучасних форм пропаганди й відродження традиційних обрядів є фестивалі. І прекрасним прикладом того є рівненський фестиваль "Коляда", знаний не лише в Україні, а й за її межами, бо став міжнародним слов'янським фестивалем. Мета його — відродження та збереження традиційної культури слов'янських народів і, зокрема, українців — господарів фестивалю, виявлення спільних джерел виникнення й розвитку, пропаганда традиційної культури. Час проведення його припадає на Святе Водохрестя. Звідусюди приїздять до Рівного ватаги колядників, щедрівників, фольклорні колективи зі своїми піснями, обрядами, повертаючи їх із небуття.

Завдяки місцевим дослідникам і вболівальникам-патріотам на Волині й Рівненщині ніколи не згасав інтерес до народних свят та обрядів. У роки національного піднесення на Новорічно-Різдвяні свята у місті проводилися театральні дійства на основі традиційних обрядів Коляди. Згодом в організаторів цих святкувань зародилась ідея об'єднати самодіяльні ініціативи в систематичну форму фольклорного фестивалю. Вперше фестиваль відбувся 1995 року, у ньому взяли участь 15 колективів із 5 слов'янських країн, а переможцем став студентський ансамбль "Горина" Рівненського державного інституту культури. Фестивальна програма внесла свіжий струмінь у святкування містом Йорданської Коляди. Це забезпечило високу популярність фестивалю серед рівненчан і підтримку мера міста Володимира Мороза, районного та обласного керівництва. Визріла нова ідея: зробити фестиваль щорічним, а для проведення його заснувати творче об'єднання "Коляда". Організаторами фестивалю стали: рівненський міськвиконком, творче об'єднання "Коляда", Державний інститут культури, обласний центр народної творчості, обласний відділ культури. Фінансову допомогу надають численні організації міста, району й області. Роботу фестивалю організовує діловий комітет на чолі з директором Миколою Федоришиним, який є його духовним натхненником і щорічним автором проекту фестивалю. Комітет розробив положення про фестиваль, в якому викладені умови участі колективів у фестивалі, визначені критерії оцінок виступу на конкурсі, зазначено термін подачі заявки на участь у фестивалі та необхідних рекламно-інформаційних матеріалів конкурсної програми. Організатори фестивалю забезпечують умови проживання та харчування колективів, організовують екскурсії, концерти-зустрічі у школах, на підприємствах міста й району. Для роботи в журі запрошувались фахівці з народних обрядів і фольклору — фольклористи, музикознавці й етнологи Рівного, Луцька, Києва, Харкова, Чернівців, а також із Білорусі, Росії, Польщі, Македонії...

У 1997 році одночасно з фестивалем проходив республіканський конкурс дитячих колективів "Світлиця-97". Його переможці були запрошені на "Коляду".

Як відзначила місцева преса, за п'ять років на фестивалі побували фольклорні колективи всіх слов'янських народів, за винятком Чехії та Хорватії і, звичайно, найбільше було учасників з України.

На конкурсах "Коляди" були представлені традиційні вертепні дійства, театралізовані сцени Свят-вечора, маланкування, обрядодійства з водінням Кози, Коня, Ведмедя, що зберегли в собі відгомін ще дохристиянських вірувань. Найяскравіше враження справляла обрядова пісенність українців. Висока поезія колядок, щедрівок, йорданських пісень, їхня мистецька досконалість і розмаїття варіантів не залишають байдужими серця людей і наприкінці другого тисячоліття. Найбільший успіх мали ті, хто виявив місцеву самобутність і в обрядодійствах, і у виконанні, і в одязі. Це дитячі колективи із с. Великого Вербчого (Рівненщина), із Вінниці, Житомира, Носівки (Чернігівщина), фольклорний колектив із с. Підгороднього (Дніпропетровщина), "Слобожани" з Охтирки (Харківщина), гурт гуцулів із Підмагори Верховинського району (Івано-Франківщина), фольклорний



Зимовий краєвид Поділля. — Експозиція в Музеї народної архітектури та побуту в Києві (Пирогове).

гурт із Камінь-Каширська Волинської області та інші. Добре, що на фестивалі було чимало дитячих гуртів, це вселяє надію, що молодше покоління не збайдужіє до народної спадщини. Саме вони здобули найбільші симпатії глядачів і журі, зокрема діти з історичної української землі Підляшшя (Польща).

На жаль, не всі колективи мають автентичний одяг, і це частково збіднює мистецький рівень виконання. У виступах багатьох колективів ще відчуваються вимуштровані стереотипи радянської доби, насамперед у режисурі, привітаннях глядачам, у неприродних мізансценах.

Паралельно з фестивалем організовується науково-практична конференція "Проблеми успадкування зимових свят, звичаїв та обрядів". Її учасники розглядають питання різдвяної обрядовості, колядної символіки, їх регіональних і етнічних особливостей та загальнослов'янської спільності, проблеми збереження й відродження народних традицій, сучасні тенденції колядної обрядовості на Поліссі, зв'язку наукових досліджень з практикою. На одній з таких конференцій (1997 р.) прийнято рішення звернутися до наукових, освітніх, культосвітніх закладів, до преси, радіо, телебачення з пропозицією розгорнути роботу з дослідження, збереження та успадкування календарно-звичаєвих традицій зимових свят, їх фіксації та популяризації. Водночас слід застерегти від деформації їхніх світоглядних і морально-етичних засад при спробах введення у дитячих садках, школах, ліцеях, вищих навчальних закладах.

Над цією тематикою працюють фольклористи, етнографи, музикознавці. На таких фестивалях є чудова нагода обмінятися думками практикам і теоретикам.

Наприкінці другого тисячоліття фестиваль відсвяткував свій перший ювілей. У Рівному відбувся 5-й міжнародний слов'янський фестиваль "Коляда". Це єдиний фестиваль, на якому представлені зимові звичаї та обряди слов'янських народів, він незмінно припадає на традиційне завершення Різдвяних свят — третю поліську Коляду-Водохреще. Відкриття фестивалю було по-справжньому піднесене, святкове. Фольклорні колективи з Білорусі, Росії, Словаччини, Югославії, Буковини, Наддніпрянщини, Полісся в національних костюмах пройшли карнавальною колоною людними вулицями й майданами міста Рівного з піснями-колядками й щедрівками на центральний майдан. Коли зазвучав гімн України, на електронному табло засяяв герб "Коляди". Учасники фестивалю автентич-

ними різдвяними дійствами взяли участь у святкуванні Водохреща. Після урочистої літургії відбулося освячення води, і це наповнило фестиваль справжньою святістю.

Фестиваль "Коляда-99" проходив з 18 по 25 січня у рамках календаря СЮFF (Міжнародна Рада організації фольклору і традиційних мистецтв), що діє при ЮНЕСКО. До роботи в журі запрошено етнографів та фольклористів з Києва, Луцька, Рівного, Харкова, Чернівців та Мінська.

Високий рівень організації фестивалю, щирість і гостинність рівненчан відзначили керівники фольклорних колективів на зустрічі з мером міста паном Віктором Чайкою, який привітав усіх гостей у мерії. Керівник гурту "Громніци" пан Володимир Зеневич з Білорусі побував на багатьох міжнародних фестивалях (в Казахстані, Росії, Голландії, Бельгії, Німеччині), де, як він зазначив, набагато більше можливостей (хоча б фінансових) у проведенні таких акцій, але вперше побачив по-справжньому святкову атмосферу лише тут, на рівненській "Коляді".

1999 року у фестивалі взяло участь 25 колективів. У перший день пройшли конкурсні виступи зарубіжних і частково місцевих колективів, а через день показували свої програми фольклорні гурти з Волинської, Дніпропетровської, Львівської, Полтавської, Рівненської, Хмельницької, Чернівецької областей та міст Києва, Тернополя.

Із зарубіжних колективів у конкурсі взяли участь фольклорний ансамбль "SLACANKA" із Словаччини, "Громніци" з Мінського університету культури, студентський ансамбль Белградського університету "ОРО", які були учасниками багатьох міжнародних фестивалів. Кожен із них представив оригінальні явища народної культури свого краю, традиційні манери виконання, самобутні національні костюми, за що й були відзначені дипломами фестивалю "Коляда". Дитячий ансамбль "Забава" із Підмосков'я показав колорит зимового обрядового фольклору різних регіонів Росії та найбільше він зачарував глядачів прекрасним виконанням української поліської щедрівки.

Українські колядки й щедрівки виконав фольклорний ансамбль "Ватра" Об'єднання українців Білорусі з Мінська, і був нагороджений дипломом за збереження українських пісенних традицій в діаспорі.

У багатоетнічному слов'янському розмаїтті різдвяно-новорічних свят та обрядів яскраво вирізнялась українська Коляда своєю багатогранністю, всебічною досконалістю, за якою відкривається цілий світ традиційної віри українців, їхніх прагнень і здобутків, ідеалів і мрій, досвіду осягнення цих мрій, освячення їх колядкою і введення в життя.

Найбільший успіх мали молодіжно-дитячі гурти, які представили самобутній автентичний поліський фольклор. Це ансамблі "Журавлина", "Волиняни", "Джерело" з м. Рівного, "Родина" з м. Луцька, "Володар" з м. Києва, а також фольклорний гурт рівненської дитячої музичної школи ім. М. Лисенка. І в цьому велика заслуга Рівненського інституту культури, творчий колектив якого спрямовує своїх студентів (а це переважно поліщуки) до вивчення і пошанування пісенно-обрядових традицій свого краю. Тож не дивно, що фестиваль "Коляда" зріс на благодатних духовних багатствах Рівненщини, де ніколи не згасав інтерес до народної спадщини. Нині інститут культури об'єднали з педінститутом. Хочеться побажати, щоб при цьому зберегли прекрасну науково-дослідницьку базу інституту і не втратили кваліфіковані кадри.

Своєрідність буковинських різдвяно-новорічних обрядів з маланкуванням й молодіжними забавами, багатство народного вбрання представили три колективи з Чернівецької області. Це "Родина" з м. Чернівців, фольклорний гурт із Кельменецького району, та народний самодіяльний ансамбль танцю "Черемшина" з смт Вашківців. За родинну спадкоємність зимової обрядовості був відзначений колектив "Родина".

Особливим дипломом за збереження місцевих традицій обрядового співу відзначені фольклорні ансамблі "Древо" із с. Крячківки Полтавської області та "Криниця" з Дніпропетровщини, які виконали оригінальні колядки, щедрівки, йорданські пісні.

Прикро, що виступи окремих колективів засвідчили ще живучі уніфіковані традиції сценічної художньої самодіяльності і в пісенному репертуарі, і в манері виконання, і в костюмах. Хочеться побажати художнім керівникам таких колективів зайнятися наполегливими пошуками місцевих пісенних і обрядових традицій, дослідити і відтворити аутентику виконання та народного вбрання, для цього, можливо, необхідно вдатися до пошуків серед архівних та музейних матеріалів того, що вже втрачено в житті.

Після завершення конкурсних програм всі учасники зібралися біля центральної ялинки в Слов'янське коло, а після фейерверку для них відбувся вечір зустрічі.

В одноденній перерві між конкурсними виступами 21 січня традиційно проходила науково-практична конференція "Проблеми успадкування зимових свят, звичаїв та обрядів". У ній взяли участь фольклористи, етнографи, етномузикологи, філологи, етнопедагоги з Луцька, Києва, Мінська, Острога, Харкова, а також доктор філософії з Нью-Йорка. У виступах йшлося про проблеми збереження національних традицій у побуті сучасників, про осмислення духовних засад різдвяної обрядовості, про правомірність та основні закономірності інновацій в сучасній різдвяно-новорічній драмі, звертались до історії різдвяної маски. Гості з Білорусі розповіли про народні традиції у сучасних білоруських зимових святах. Пані М. Торн-Тейбер з Нью-Йорка у доповіді "Різдво як емоційне свято у США" розкрила особливості американських традицій святкування Різдва.

Під час фестивалю в мистецькому салоні обласної спілки художників була відкрита виставка творів на різдвяну тематику "Йорданський хрест". У міському будинку культури народні майстри демонстрували свої вироби — із соломки, гердани, вишивки.

На завершення фестивалю завдяки майстерній режисурі Володимира Підцерковного у заключному гала-концерті, що проходив у переповненому залі обласного театру, творчі колективи показали яскраву багатобарвну програму "Коляда-99". За пропозицією журі відзначалися не перші місця, а участь у фестивалі і кращі виступи за окремими номінаціями, тому кожен колектив отримав пам'ятний диплом фестивалю "Коляда", а переможці — подарунки.

За активну участь у фестивалі та допомогу у його проведенні особливим дипломом був відзначений народний аматорський хоровий колектив ВАТ "Рівнегаз".

На сьогодні у відродженні й збереженні свят і обрядів прийнятні різні форми: фестиваль, концерт і живе обрядодійство в побуті. "Якщо житимуть народні традиції, житиме й Україна", — стверджував попередній мер Рівного пан Володимир Мороз. Різдвяні Коляди чи не найбагатші з усіх календарних свят і обрядів. І щодо часу проведення фестиваль "Коляда" має найсприятливіші умови, оскільки учасники вільні від роботи на землі. Та наш календарний рік має й інші прекрасні свята, такі як Великдень, Трійця, Купайла...

Покладаючись на досвід рівненської "Коляди", хотілося б, щоб подібні фестивалі організовували й інші області.

Вважаємо, що такі фестивалі треба всіляко підтримувати. Вони активізують духовне відродження України, об'єднують тих, хто вивчає, зберігає і популяризує народні звичаї та обряди з тими, кому ці духовні багатства необхідні для повноцінного життя.

Київ

Валентина Головатюк

УКРАЇНСЬКА ОБРЯДОВА ПІСЕННІСТЬ ПІДЛЯШШЯ В ЕТНОГРАФІЧНОМУ КОНТЕКСТІ (ЗИМОВИЙ ЦИКЛ)

Український пісенний фольклор Підляшшя в цілому — явище складне і самобутнє в загальнонаціональній народній культурі, органічною частиною якої він є. Географічне розташування регіону, як своєрідного міжетнічного перехрестя, сприяло тому, що народні традиції Підляшшя формувалися в складних історичних умовах під впливом багаточисельних міграційних процесів. Причому на різних етапах вони відчували переважаючий вплив різних релігій, різних національних культур. В результаті традиційний фольклор, що протягом віків був могутнім фактором збереження національної ідентичності, представлений не тільки типологічною різноманітністю художніх явищ, але й складними формами, в яких простежуються ознаки стильової жанрової взаємодії.

Репрезентована майже всіма пісенними жанрами українського фольклору, за винятком дум та історичних пісень, народна поезія регіону в багатьох проявах ідентична з творами інших регіонів України, виявляє найтісніший зв'язок і близьку спорідненість з фольклорними текстами Волині, поруч з поліськими паралелями має чимало галицьких рис. І це закономірно, бо зумовлено нерозривними зв'язками, споконвічною духовною єдністю етносу великих територіальних масивів, а політичні кордони ніколи не ставали на перешкоді носіям фольклору.

Одне з чільних місць у традиційно-побутовій культурі українців регіону займає обрядова поезія різних циклів і жанрів. Вона збереглася як у пам'яті її носіїв, так і в живому побутуванні.

Різдв'яно-новорічна обрядовість українців Підляшшя яскраво своєрідна, хоча й містить чимало ритуальних форм загальноукраїнського святкового комплексу, що мають глибокі генетичні витоки.

Вона спиралася на певну систему магічних дій, в яких особливо яскравою була аграрна основа: так на святвечір вносили в хату сніп жита ("дідух" або "коляда" — в північній частині регіону, "околот" — у південній), якому відводилось почесне місце на покуті під іконами; приготування дванадцяти страв, серед яких обрядове значення відводилось ячмінній, у деяких селах — рисовій куті, гречаному чи вівсяному киселю; обв'язування фруктових дерев; посипання на Новий рік тощо. Увесь цей обрядовий ритуал був спрямований на забезпечення господарського та сімейного благополуччя.

Колядна традиція на Підляшші не мала чітко окреслених часових меж. В деяких селах колядники починали свій обхід одразу по святій вечері, в інших — у перший день Різдва і тривав він переважно до Стрітення. Подібно, як і на Волині, чітко визначеного дня і періоду для колядування не існувало. Колядували, як зазначала О. Пчілка, "де як прийдеться, лиш би на свята" (1).

Активними носіями традицій ритуальних святкових обходів в минулому столітті були діти, підлітки та парубки, трапляються згадки і про участь дівчат і жінок. Поділялися вони на гурти на основі групування за віковими ознаками та територіальним принципом, звідси і їх локальні назви: "гондхарі", "осередки", "козярі" (2). Подекуди діти колядували із різдвяною "звіздою", а парубки брали участь у традиційному новорічному дійстві з "Козою". "Разом з "Козою", — як відзначав О. Кольберг, — ходили четверо або шестеро хлопців — співаків-"козаків" — з підмальованими вусами, у високих гострих ковпаках з соломи, вивернутих вовною назовні коротких кожушках і вузьких полотняних штанях-ногавицях" (3). У пізніших записах основний склад діючих осіб у сценарії істотно розростаєть-

ся із залученням образів "коня", "смерті", "жида", "Ірода" зі свитою старшин та ін. (4). Появу цих побутових персонажів у новорічному обряді слід розглядати як наслідок занепаду і перетворення його в народну виставу (5).

Етнографічні спостереження про ритуальні обходи з "Козою" носять випадковий характер, а відсутність вербального тексту не дозволяє охарактеризувати специфіку даного ритуалу, який, безперечно, був популярний ще в XIX столітті.

Ритуальний комплекс "Маланка", що найкраще зберіг свої давні форми в Західній та Правобережній Україні (6), в минулому побутував і в досліджуваному регіоні. Він фрагментарно згадується в працях дослідників XIX століття (О. Кольберга, І. Бессараба) і лише обрядова частина лишилася в пам'яті інформаторів старшого віку.

На відміну від західноукраїнського обходу, до підляського традиційного маскування залучалися і дівчата, що було властиво для Подніпров'я і Лівобережної України (7). Структура новорічного обходу поєднувала в собі вербальний компонент з різноманітними діями магічного та ігрового характеру, які включали календарні пісні, формули подяки чи погроз тощо. Головне обрядодійство починалося надвечір 31 грудня. За відомостями О. Кольберга, процесія щедрівників з маскованих і ряджених "дідів", "жидів", серед звірів могли бути "ведмідь", "вовк" і "лисиця", здійснювали традиційний обхід села (8). Зупиняючись під вікнами хати (за спогадами М. Трачук з с. Бистри), ряджені виконували щедрівки, здебільшого церковні, і "голготали": "Гу-гу-гу, дайте тоє, што на рогу! Кишки, кубаски, на пируг окраскі". Якщо господар нічого не виносив, гурт кричав: "А в сюй хати нема чого дати" і в різний спосіб намагався зробити шкоду в господарстві. Хлопці затикали "димник" сіном чи соломою, знімали брамку або ворота тощо (9). Ритуальні витівки і бешкети на "голготуху" носили суто ігровий характер. Щедрівники з "шумом і сміхом вривалися в хату господаря, в той час, як одні забавляли і веселили сценками, інші, користуючись з неуваги домашніх, крали різні речі (дівчата — льон, нитки, а хлопці — хліб, сало, ковбасу)" (10). Цілком ймовірно, що в давнину ритуальні новорічні злодійства входили до комплексу господарської та любовної магії (11).

Як правило, щедрувальників обдаровували ковбасою, яка була обов'язковою новорічною стравою, салом, пиріжками тощо.

Перехід даної традиції до пасивного фонду припадає ще на середину XIX століття. Зумовлений він цілеспрямованим впливом на народну звичаєвість з боку православ'я. Відбулася заміна обрядових символів новорічних пісень церковними атрибутами, що істотно вплинуло на саме дійство, пісні рясніють формулами типу: "Щодра Марія", "кадітеся люде", "Богі свічку ставте", запозичених з церковного лексикону. Не згадується в місцевому маскараді головна героїня, відсутня і пісня про Маланку, очевидно, вона трансформувалась у популярну "Василеву матір".

Обрядове колядування, тобто обхід дворів з виконанням пісень або речитативних формул, на Підляшші розмежовували в народному середовищі в залежності від календарної приуроченості. На різдв'яні свята виконували коляди, виконання ж щедрівок відносили до "щедрого вечора", свята Меланії, локальна назва якого "гоготуха", "голготуха". Назва ця, на нашу думку, набула такого поширення в регіоні від традиційного випрошування частування, тобто "гоготання" під вікнами.

Колядний репертуар регіону представлений незначною кількістю народних текстів, які виконувались окремо господареві, господині, парубкові, дівчині. Відтворюючи різні обрядові ситуації, пісенні тексти вливаються в ритуальні побажання з явним чи прихованим магічним забарвленням і зосереджені навколо аграрної, господарської й шлюбної тематики.

Обрядове колядування та "гоготання" під вікнами хати і всередині її, хоч і варіювалося в різних місцевостях, за сценарієм мало тричленну

структуру, де виділялися такі головні етапи: звертання до господарів з проханням дозволити колядувати — "двор веселіті"; виконання обрядового тексту та завершальний момент — обдаровування, що супроводжувалося словами подяки, інколи погроз. Суттєве відхилення від цієї схеми спостерігається в дитячому колядуванні, яке зводилось лише до виконання куплетів-прохань або формул погроз.

Оскільки обряд починався, як правило, з величання господаря, то більшість вступних ритуальних формул приєднувались до господарського репертуару, були лаконічними і побутували у формі короткого запитання: "Чи кажете песню петі, свуой дом веселіті?" Почувши відповідь, колядники інколи перепитували, яку пісню виконувати — "руську" чи "польську" (12).

Траплялися вступні прохання більш розгорнуті: "Поздоровляєм з праздником, Руздвом Христовим. Дай Боже, провелі, до другого року дождалі. Чи можна колядуваті?" (13). Або ж:

"Ми пришлі Христа славіті,
Ваш двор веселіті,
Вам і нам весьолим биті.
Можна співаті чи нє?" (14).

Аналогічні зачини мали галицькі пісенні тексти (15).

В обряді новорічного щедрування для місцевої традиції характерне поєднання вступної формули-вітання з пісенним зачином: Щедрий вечір, добрий вечір /На Новий руок, на здоров'я" (16). Популярна як в Україні, так і в східнослов'янському репертуарі, обрядова форма зачинів, що зберегла певний зв'язок з ритуалом обходу дворів: "Чи дома пан господар?" є типовою для досліджуваного регіону і має близькі варіанти в циклі білоруських календарних пісень (17).

Традиційні сюжети і мотиви обрядових пісень-величань на Підляшші носять загальноукраїнський характер, деякі з них сягають патріархально-родового суспільного ладу, свідчать про їх первісне магічне значення. Колядки господареві зосереджені навколо хліборобської праці, оспівують багатство в господарстві та достаток в родині, в них поетично змальовується бажана трансформація дому: господар сидить за столом в "шубальовій шубі" з "калітонькою на поясу" і "злотими" обдаровує колядників. Величальна пісня "Ластовонька прилєтала", записана Є. Рижик в с. Малінніки, виконувалась як для господаря, так і господині, а з характерним зачином "чи дома господар?" зверталися не колядники, а персоніфікований образ ластівки:

Ластовонька прилетала,
В окєнечко заглядала
Чи є вдома пан господар,
Чи є вдома господині (18).

Близькі до цього варіанти з усталеною формулою-звертанням до господарів відомі в циклі білоруських колядок (19).

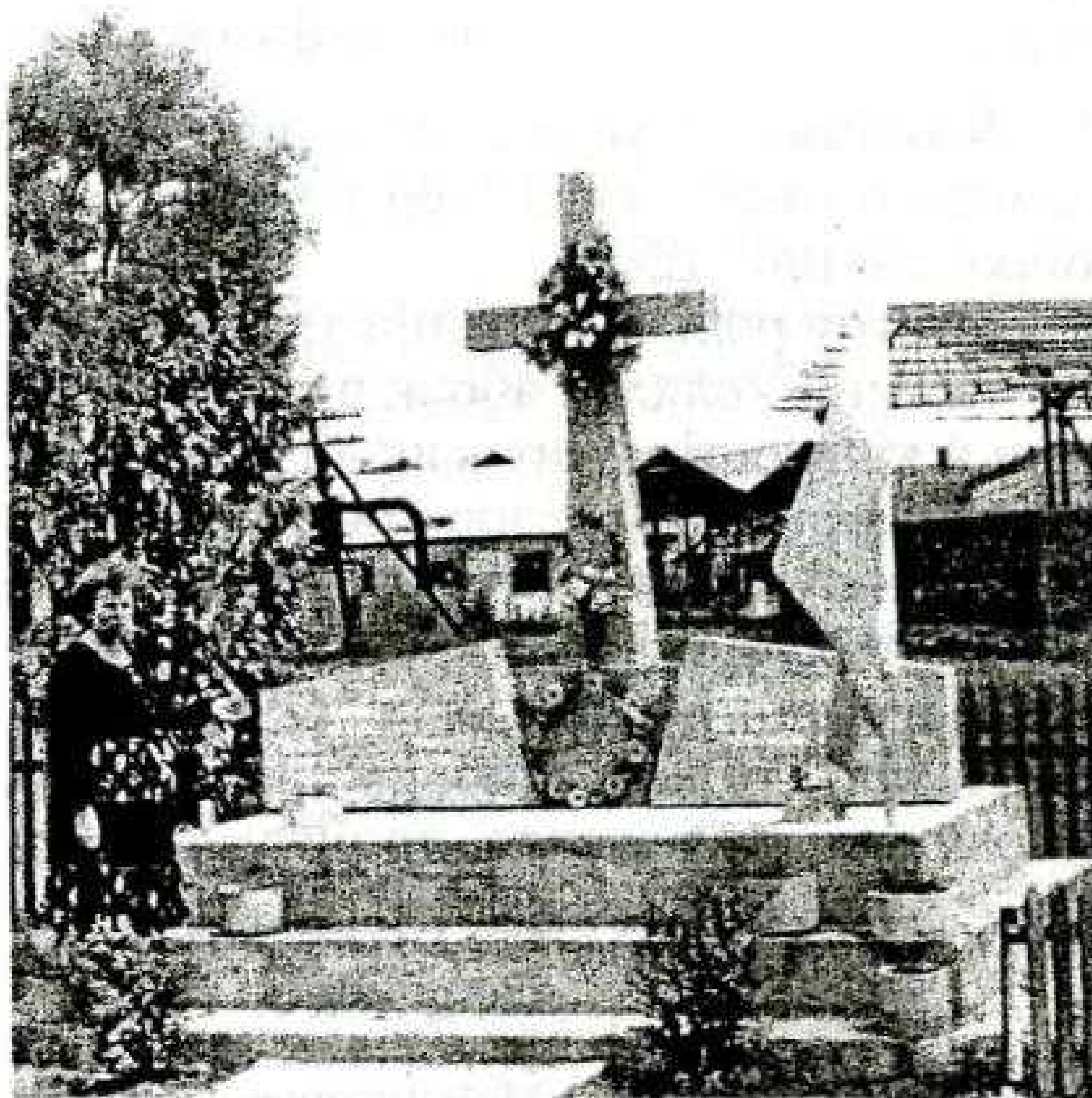
Ідеалізований образ дівчини в колядці "Ой красна, рясна в лузі калина", що поширена в багатьох регіонах України, у підляському варіанті набуває рис жінки-матері, берегині домашнього спокою та добробуту. Згадуючи в тексті ім'я господині, риси зовнішності, колядники надавали йому значення величального побажання:

Ой ясна-красна в полю каліна,
Ой дай, Боже, в полю каліна.
А ще кращая пані Юркова,

Ой дай, Боже, пані Юркова,
По дворцю ходіт, дворець красує.
Ой дай, Боже, дворець красує (20).

Мрії матері про щасливу долю дочки змальовані в колядці "А там у Йвана", що записана в с. Черемха. З метою величання, картини побуту в пісні гіперболічно передані в святкових тонах:

А там у Йвана на золотой призби,
Єй, коляда, на золотой призби.
А там Марина дочку повивала,
Єй, коляда, дочку повивала (21).



Пам'ятник борцям за незалежність України, встановлений поблизу Галича.

В подальших куплетах матеріалом для пісенної символіки стає сама природа та весь навколишній світ. В них гармонійно поєднані явища, що відбуваються в природі і життєвих циклах людини від народження до повноліття: "Жито, пшениця, чиес спожинати — молоду Маньочку чиес замуж оддати" або ж "Вишні, черешні чиес обривати — молоду Маньочку чиес замуж оддати" (22).

Типовим для композиційного оформлення пісень цієї групи є повторювання рефренів за кожним рядком. Подібно, як і на Гуцульщині, де газдиням і невісткам підбирали рефрен типу: "Дай, Боже!", так і на Підляшші існував звичай виконання різних рефренів у залежності від адресата. Наявність рефрену "Дай, Боже", приспіви зі словом "коляда" ряд дослідників визнають найбільш архаїчними і стійкими формулами в обрядовому тексті (23, 24).

Принагідно зауважимо, що місцевий репертуар господарських колядок під впливом церкви був майже повністю витіснений пісенною творчістю офіційного біблейського характеру. Церковні коляди, складені невідомими монахами і вперше надруковані в кінці XVIII ст. у почаївському "Богогласнику", набули популярності в регіоні і побутують до цього часу. Серед них поширені частково фольклоризовані тексти: "А в полі, в полі сам Господь ходе", "Бог предвічний", "Новоє літо зачинає", "Нова радість стала", "Що то за предивна в світи новина", "Там високо в синьому небі" тощо.

Окремими зразками представлено зимовий "молодіжний" цикл поезії. Місцеві ритуальні пісні цього циклу складаються з поетичних формул величального характеру, які містять переважно шлюбні мотиви і символи, що характерно для весільної стилістики.

В підляській пісенній традиції серед дівочих колядок популярним у минулому був твір: "Під вербою під золотою там пава ходить, пір'я ронить" (25). Підляський сюжет: дівчина-відданиця щедро обдаровує рибалок, що перейняли її вінок, поширений в українському й білоруському фольклорі та має близькі варіанти з Галичини (26). Колядок для дівчини в сучасному побутуванні записати не вдалося.

Колядний цикл для парубка обмежується незначною кількістю сучасних записів з північної частини регіону. Їх сюжети і мотиви пов'язані з традиційними величальними ситуаціями, в яких парубок змальовується стрільцем, який "струже стрілоньки із калінонькі і пускає на Дунай до дівки". Урочистість пісні підкреслює мотив з наміром одружитися:

— Плиньте, стрілонькі, до моєй дівонькі,
Гей, коляда, до моєй дівонькі.

Нехай дівонька подаркі крає,
Гей, коляда, подаркі крає.
Подаркі крає, в скриню покладає (27).

Коханою парубка завжди виступає найкраща дівчина, яку він "по голосочку познає", в неї "черевички нові скрипілі", а "в русой косі ясні косничкі святілі" (28).

Істотну роль в колядній традиції регіону відіграють формули заключної частини колядок або ж поколядь. Вони не мають такої багатої розбудови й кількості мотивів як в інших регіонах України і зводяться в основному до давнього мотиву побажання здоров'я конкретній особі. Наприклад: "Віншую Вас з тим дньом хвалєбним щастьом, здоровйом. Провелі, Нового року дождалі, а по Новом році — Трох Крульов, а по Трох Крулях — що пан Буг позволіт" (29).

Дитячі колядки широко представлені в численних місцевих варіантах і зводяться, як правило, до ритуальних прохань:

Ой, коляда, колядиця,
Дайте мачку і кутиці!
Як даєте, то даїте
Моїх ножкув не томіте!
Мої ножки билюсеньки,
Ще й до того дрібнюсеньки (30).

У випадках, коли дітей не обдаровували ритуальним "колядником" чи "калачиком", вони вигукували погрози на адресу господарів здебільшого жартівливого характеру:

Як не дасте колачі
Беру вола — рогачі
І заведу на море (31).

Місцевим дитячим колядкам притаманні стабільні заключні формули:

Мик! Мик! Мик!
Виносьте колядник!
Пильно, пильно,
Бо в ноги зимно (32).

До святкового репертуару органічно приєднувались близькі до колядних побажань новорічні "засівалки". Виконувались вони ватагою хлопців, які бігали від хати до хати з торбою збіжжя і засівали тричі, проголошуючи: "Роди, Боже, жито, пшеницю і вшелякою пашніцу" (33). Крім традиційного віншування, виконувалась відома в календарному фольклорі слов'ян стійка гіперболічна формула з описом "багатого врожаю" і господарського достатку:

Васильова мати пуошла гоготати,
На новоє літо, роди, Боже, жито.
Жито, пшеницю, говес, сачувицю.
З того колосочка буде жита бочка.
З теї кучки гречки будуть палюшечки (34).

Місцевий текст позначений локальними рисами і завершувався традиційним проханням чи вимогою частування за висловлені побажання: "Гу! Гу! Гу! Дайте того, що на рогу! Кишки, кубаски, ложечку кашки!". Подекуди ця заключна формула відривалася від тексту й починала існувати автономно.

Розглянутий нами зимовий цикл обрядової пісенності вирізняється різним ступенем збереженості традиції. Тексти побутових колядок та щедрівок характеризуються постійною тенденцією до скорочення, в обмеженій кількості їх пам'ятають лише представники старшого покоління. Фактично, вся величальна частина репертуару, особливо "молодіжного" цик-

лу, належить до розряду реліктових. Значно швидше, ніж пісенна частина святкового комплексу, вийшли з ужитку ритуальні дійства (обходи з зіркою, "Козою", маланкові бешкети тощо), лише окремі їх елементи перейшли в сферу фольклоризму і підлягають дослідженню вже як явища сучасної культури.

[1] *Пчілка О.* Українські колядки // Киевская старина. — 1903. — Т. 80. Январь. — С. 157.
[2] *Вишенко Л.* Ми пришлі Христа славіті... // Над Бугом і Нарвою. — 1992. — № 3. — С. 23.
[3] *Kolberg O.* Chelmskie. — T. 33. — Cz. I. — Wroclaw, 1964. — C. 122.
[4] *Бессараба И. В.* Материалы для этнографии Седлецкой губернии. — СПб., 1903. — С. 178.
[5] *Курочкін О. В.* Українські новорічні обряди "Коза" і "Маланка". — Опішне: Українське народознавство, 1995. — С. 80.
[6] *Там само.* — С. 108.
[7] *Там само.* — С. 214.
[8] *Kolberg O.* Chelmskie... — С. 122.
[9] Записано автором від Марії Трачук з с. Бистри Білостоцького воєводства у 1996 р.
[10] *Бессараба И. В.* Материалы ... — С. 178.
[11] *Курочкін О. В.* Українські новорічні обряди ... — С. 168.
[12] *Бессараба И. В.* Материалы ... — С. 179.
[13] Записано автором від Марії Трачук.
[14] *Вишенко Л.* Ми пришлі Христа славіті ... — С. 23.
[15] *Головацький Я. Ф.* Народные песни Галицкой и Угорской Руси. — Т. 3. — М., 1878. — С. 1—2.
[16] *Рижик Є.* Календарні обряди українців Холмщини і Підляшшя // Холмщина і Підляшшя. — Київ. — Родовід. — 1997. — С. 267.
[17] Зімовые песні. Калядкі і шчадроўкі. Беларуская народная творчасць. Мінск: Навука і тэхніка, 1975. — С. 187—195.
[18] *Рижик Є.* Календарні обряди українців ... — С. 268.
[19] Зімовые песні. — С. 187—195.
[20] *Вишенко Л.* Ми пришлі Христа славіті ... — С. 23.
[21] *Там само.*
[22] *Там само.*
[23] *Виноградова Л. Н.* Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян. — М.: Наука, 1982. — С. 112.
[24] *Потебня А.* Объяснение малорусских и сродных народных песен. Колодки и щедровки. — Т.II. —Варшава, 1887. — С. 82.
[25] *Kolberg O.* Chelmskie... — С. 114.
[26] Колядки та щедрівки / Упор. О. І. Дей, А. Г. Гуменюк. — Київ. — 1965. — С. 356, 358.
[27] Вибрані зразки фольклору // Холмщина і Підляшшя. — Київ. — Родовід. — 1997. — С. 378.
[28] *Вишенко Л.* Ми пришлі Христа славіті ... — С. 22.
[29] *Там само.* — С. 23.
[30] Рукописні фонди Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України, ф. 14—3. Од. зб. 1039. — Арк. 90.
[31] *Там само.* — Арк. 93.
[32] *Там само.* — Арк. 90.
[33] *Рижик Є.* Календарні обряди українців ... — С. 267.
[34] *Там само.* — С. 268.

КОЛЯДА



Тешуть теслі з срібла сани,
стелиться сніжиста путь.
На тих санях в синь незнану
Дитя Боже повезуть.

На тих санях Ясна Пані,
очі, наче у сарни.
Тешуть теслі з срібла сани,
сняться веснянії сни.

Ходить сонце у крисані,
спить слов'янськеє Дитя.
Їдуть сани, плаче Пані,
снігом стелиться життя.

Богдан-Ігор Антонич



За гранню тисячоліть

Юрій Шилов

ТРИПІЛЬСЬКА КУЛЬТУРА НАДДНІПРОВ'Я УКРАЇНИ І ЇЇ ЗВ'ЯЗОК З ПРАБАТЬКІВЩИНОЮ ІНДОЄВРОПЕЙЦІВ

1. Початок "Великої неолітичної революції"

Визначення "Велика неолітична (нового кам'яного віку) революція", яке з'явилося в 50-і роки XX ст. належить видатному англійському археологові Гордону Чайлду. Відштовхуючись від засад історичного матеріалізму, дослідник узагальнив новітні на той час дані про передісторію цивілізації, яка склалась на Близькому Сході в IX—VII тис. до н. е.

Тут — між південними узбережжями Аральського, Каспійського та Чорного морів, на територіях сучасних Палестини, Лівану, Сирії, Туреччини, Ірану, Афганістану й Таджикистану — знаходився в ті часи "півмісяць родючих земель", найдавніший центр одомашнення пшениці, ячменю, вівці, кози та свині. Саме тут і розпочалась "Велика неолітична революція" — перехід від привласнюючого господарства (збиральництва, мисливства) до господарства відтворюючого (хліборобства, скотарства). Ця революція, за висловом Г. Чайлда, "трансформувала людську економіку, дала людині контроль над власним запасом харчів" та ін., створивши тим самим умови виникнення цивілізації (державності). Відтоді людина почала відриватись від матері-природи й перетворюватись на її не дуже розумного господаря. Розпочалась своєрідна ланцюгова реакція усе зростаючих протиріч: ландшафтно-кліматичних, міжплемінних, майнових, суспільних, класових, міждержавних, міжнаціональних, екологічних...

"Велика неолітична революція" зародилась в IX—VIII тис. до н. е. на півночі Месопотамії та навколишніх областях — на невисоких плато від Загроса до Анатолії. В Європі тоді щойно закінчився льодовиковий період, і вона була вкрита лісами та тундрами, а на Близькому Сході простяглися теплі степи й лісостепи. Тут у передгір'ях і в долинах річок росли дикі попередники сучасних ячменю та пшениці. Ці злаки були значною підтримкою для мисливців на дрібних тварин. Буде вдалою охота чи ні, а от злакові рослини давали до 8 центнерів з гектара, й сім'я з чотирьох працівників могла зібрати за тиждень тонну зерна...

Протягом VIII—VII тис. до н. е. стійбища збирачів та мисливців змінюються довгочасними укріпленими поселеннями. Фортифікаційні споруди палестинського Єрихону мали не тільки кам'яні стіни, а й башту, що дозволяє вважати його найдавнішим "містом", історія якого сягає нині близько 10 тисячоліть!

Впровадження в господарство навіть примітивного хліборобства й скотарства призвело до того, що вже за перше тисячоліття "неолітичної революції" населення Близького Сходу збільшилось у 16 разів і переви-

 ISSN 0130–6936. Нар. творчість та етнографія, 2000, № 1

щило 5 млн; його щільність на території "півмісяця родючих земель" досягла 1 людини на 1 кв. км. Назрів демографічний вибух; почались далекі міграції людей та нових форм господарства.

2. "Циркумпонтійська зона"

У VII тис. до н. е., майже з початку "Великої неолітичної революції" (яка на півночі Євразії завершилась лише в III тис. до н. е., а місцями й пізніше), найрозвиненішим центром працивілізації стала Анатолія, південь сучасної Туреччини. Це відкриття, зроблене на початку 60-х років, належить англійському археологу Джеймсу Мелларту.

Д. Мелларт розкопав у Південній Анатолії два надзвичайно важливих поселення 6500—5650 та 5700—5000 років до н. е., які існували тоді в районах сучасних сіл Чатал-Гуюк та Хаджилар.

Прадавній Чатал-Гуюк (чи як він тоді називався) при площі 13 га був у ті часи найбільшим у світі поселенням. За 900 років існування його 12 разів поновлювали. Серед досить однотипних будинків з цегли-саману, які й досі будуються на Близькому Сході, вирізнявся храмовий центр, де, напевно, мешкали й працювали жерці-правителі. Інтер'єри всіх 40 розкопаних храмів прикрашали магічні сцени здебільшого календарно-зодіакального типу: мальовані й рельєфні зображення оленів, биків та баранів, а також людиноподібних Близнюків і Праматері. Для цих зображень використовували черепи жертовних людей і тварин. Небіжчиків ховали здебільшого в помешканнях під лежаками та вогнищами, пізніше почали ховати на вулицях. Все це свідчить про незначну ще культуротворчу поляризацію буття-небуття.

Основу господарства становили хліборобство й скотарство. Важливе значення мало мисливство. Дедалі інтенсивнішим ставав обмін товарами (зокрема, місцевого обсидіану для виготовлення знарядь — на імпортні муші для прикрас). Значного розвитку досягли плетіння й ткацтво, з'явились перші металеві (мідні, свинцеві) вироби та глиняний посуд.

Простежується, що інтенсифікація зрошувального хліборобства призвела, з одного боку, до різкого росту населення, а з іншого боку — до засолонцювання полів. До цих обставин додались виверження навколишніх вулканів та ін. катастрофи, а може, й воєнні сутички: пізніший Чатал-Гуюк та розташований за 320 км від нього Хаджилар неодноразово горіли. Все це призвело до демографічного вибуху й примусило жерців-правителів шукати нові землі для розселення свого народу.

Обмінюючись своєю продукцією, Чатал-Гуюк спілкувався з Сирією, Кіпром та ін. районами Середземномор'я. З початком зазначених вище незгод було здійснено далеку експедицію в межах Циркумпонтійської зони, тобто навколо Чорного моря. Сталося це близько 6200 р. до н. е. Якщо експедиція й не обійшла всього Чорного моря, то досягнула, принаймні, пониззя Дніпра. Це з'ясовано нещодавно видатним мовознавцем А. Г. Кифішиним, який зіставив специфічні комплекси пранаписів з Кам'яної Могили та Чатал-Гуюка. Таке зіставлення добре узгоджується з раніше зробленими відкриттями археолога В. М. Даниленка, антрополога С. І. Круц та ін.: на поселенні біля Кам'яної Могили, в культурних шарах VII—VI тис. до н. е. раптово з'являються кістки домашньої худоби близькосхідного походження, а в нижньодніпровських могильниках того ж часу — останки людей східносередземноморського типу. Отже, маємо підстави для надійного висновку: близько 6200 р. до н. е. Чатал-Гуюк — найрозвиненіший в світі центр тодішньої культури — встановив безпосередній зв'язок з українською Наддніпрянщиною. Причому, святилища Кам'яної Могили почали функціонувати (а може, й були відомі в світі) задовго до цього, принаймні, з 11582 р. до н. е., який позначено тут (засобом зіставлення циклів Місяця й Сіріуса; таке датування зберігалось на Близькому Сході ще й за шумерських часів) поруч з зображеннями мамонтів та ін.

За визначенням Д. Мелларта, В. О. Сафронова та інших дослідників, головні культурні впливи Чатал-Гуюка були спрямовані не в Закавказзя та Месопотамію, а на Балкани і в Подунав'я; так розпочалось формування "індоєвропейської мовної спільноти".

Це умовне визначення склалось протягом XVIII—XIX століть — від поміченої ієзуїтом Керду спорідненості давньоіндійського санскриту (штучно створеної арійськими жерцями-брахманами мови священних текстів) з новітніми європейськими мовами, до узаконення "індоєвропейської спільноти" (замість менш точних визначень "індогерманська спільнота" та ін.) мовознавцем Бодуеном-де-Куртене. Крім французьких, в цьому ж напрямку плідно працювали англійські (Джонс, Уілкінс та ін.), німецькі (Бопп, Шлейхер та ін.), російські й українські вчені (Потебня, Фортунатов та ін.).

Використовуючи лексику й граматику санскриту та давніх мов іранців, греків, італійців, германців, слов'ян, литовців, А. Шлейхер базувався на теорії Дарвіна, розглядаючи зазначені мови як відгалуження від прамови якогось гіпотетичного пранароду ("індоєвропейців"). Натомість О. О. Потебня висунув поняття "мовної системи", яке передбачає взаємозв'язки як споріднених, так і різних за своїм походженням народів.

Німецькі мовознавці Шлегель, Шмідт, а згодом археолог Коссіна та ін. висунули гіпотезу про прабатьківщину індоєвропейських народів у Північно-Західній Європі, звідкіля вони колами-хвилями буцімто розносили свою високу культуру іншим народам. Ці хибні уявлення було взято на озброєння ідеологами "третього рейху"... Разом з тим, німецький же вчений К. Ріттер ще в середині XIX ст. звернув увагу на спорідненість назв Індії та Індіки — як прозивався колись Таманський півострів. Цим самим вперше було започатковано відкриття Північнопричорноморського регіону формування індоєвропейської спільноти — чи не найважливішого (принаймні, в IV—II тис. до н. е.) регіону Циркумпонтійської зони. Надалі в цьому напрямі плідно працювали англієць Г. Чайлд, поляк К. Сулімірський, болгарин В. Георгієв, українець В. М. Даниленко, американка М. Гімбутас, росіяни М. Я. Мерперт, В. О. Сафронов та ін.

Донедавна пошук прабатьківщини індоєвропейців та найперших ланок їхньої історії вели переважно мовознавці; вершиною їх досягнення слід вважати капітальну монографію Т. В. Гамкрелідзе та В. В. Іванова "Индоевропейский язык и индоевропейцы" (Тбилиси, 1984). Проте висновки не можуть бути надійними без виявлення й аналізу речових пам'яток: поселень, святилищ, могильників тощо. Тому вже з кінця XIX ст. за розробку індоєвропейської проблематики взялись також археологи, антропологи, етнографи та ін. Почали з'являтись фахівці, такі як В. М. Даниленко, Б. О. Рибаков, В. О. Сафронов, які спроможні кваліфіковано зіставляти дані всіх цих наук і робити авторитетні висновки.

В. М. Даниленко ще в 50-і роки довів, що кургани й шнурова орнаментація кераміки — ознаки, на думку німецьких археологів початку XX ст., притаманні раннім індоєвропейцям — вперше з'являються в найдавнішій ямній археологічній культурі української Наддніпрянщини. Цим самим Даниленко підтвердив і конкретизував припущення Г. Чайлда та К. Сулімірського, які головною ознакою ранніх індоєвропейців вважали підкурганні поховання скорчених і посипаних червоною вохрою небіжчиків тієї ж ямної культури. Надалі в своїх монографіях "Неолит Украины" та "Энеолит Украины" (К., 1969, 1974) В. М. Даниленко пов'язав археологічні та мовознавчі аспекти індоєвропейської проблематики й подав глибоко аргументовану картину формування індоєвропейської спільноти як у Циркумпонтійській зоні (особливо в українській Наддніпрянщині),

elibukr.org

так і за її межами — від Алтаю до Британії. Розробки Даниленка були підхоплені (без належної шани першопрохідця) М. Я. Мерпертом та М. Гімбутас, а через їхні праці набули міжнародного визнання. Дослідником, який значною мірою продовжив починання В. М. Даниленка, можна вважати В. О. Сафронова.

В. О. Сафронов у своїй монографії "Индоевропейские прародины" (Горький, 1989) підкорегував не тільки археологічні, але й суто мовознавчі аспекти вищезгаданої праці Гамкрелідзе й Іванова. За висновками Сафронова та ін., прабатьківщиною індоєвропейців є Анатолія з її Чатал-Гуюком; звідси окремі племена переселились на Балкани та в Подунав'я, а згодом — і в Подніпров'я та інші регіони Європи й Азії. Вважаючи прямою спадкоємницею малоазійського Чатал-Гуюка балканську Вінчу, дослідник вбачає в останній археологічній культурі найпершу в світі цивілізацію, тобто державність — з містами, писемністю, святилищами-обсерваторіями. Деякий регрес племен індоєвропейців з кінця IV—III тис. до н. е. (коли на перший план виходять Шумер та Єгипет) Сафронов пояснює зміною клімату, певним розчиненням набутків культур Чатал-Гуюк — Вінча в середовищі менш розвинених аборигенів Євразії, а також зміною пріоритетів хліборобства та скотарства (останнє менш показне, проте в нових історично-кліматичних умовах більш продуктивне).

Сафронов пішов далі Даниленка в розвінчуванні ортодоксальних уявлень XX ст. про початок цивілізації, але відступив у джерелознавстві, обійшовши мовчанкою Трипілля та передуючі йому археологічні культури Європи. Між тим, культура Чатал-Гуюка припинила своє існування в 5650—5000 роках до н. е., а культура Вінча виникла десь на тисячоліття пізніше. В цей 500—1000-літній проміжок часу з Малої Азії на Балкани, і далі аж до Дніпра переселилося чимало інших індоєвропейських племен, умовно виділених археологами в культури Кереш, Боян, Кукутені, Трипілля та ін. Даниленко розглянув і їх, довівши, зокрема, індоєвропейську приналежність Трипілля. На цій же позиції стоїть Б. О. Рибаков у своїй монографії "Язычество древних славян" (М., 1981), простежуючи традиції трипільської археологічної культури аж до Київської й Московської Русі... Натомість в сучасній україністиці з'явилась тенденція пов'язувати Трипілля та всі інші хліборобські культури близькосхідного походження з прасемітами (монографія Л. Л. Залізняка "Нариси стародавньої історії України". — К., 1994). Дослідження Даниленка, Сафронова, Рибакова, Трубачова, Кифішина та ін. в таких науковоподібних працях ігноруються як "шовіністичні"; натомість висувається ідея "міжетнічних цінностей", яка є модернізацією горезвісного "інтернаціоналізму" — але вже не з комуністичним, а буцімто з капіталістичним тавром... Ідеї порядні лише в тому разі, коли спираються на всю сукупність фактів та їх чесне дослідження...

Завершуючи тему про "неолітичну революцію" й породжену нею найдавнішу в світі цивілізацію "індоєвропейської спільноти", слід зупинитись на найважливішому досягненні останньої — писемності.

В. О. Сафронов пропонує простежувати її з культури Вінча V—IV тис. до н. е., але слід надати перевагу аргументованому висновку А. Г. Кифішина про спорідненість пранаписів 6200 р. до н. е. з Чатал-Гуюка та Кам'яної Могили. Згодом ця писемність розвинулась в керешській та ін., особливо в буго-дністровській археологічній культурі. Остання — виділена В. М. Даниленком як предтеча трипільської археологічної культури — була, за висновком Кифішина, головним творцем і хранителем прашумерської писемності, якою в Дніпро-Дунайському ареалі, на пам'ятках України й Болгарії, вперше занотовано найменння дошумерської держави Аратти, що стала предтечею безперечно індоєвропейських Бгарати з Араттою індоаріїв, Артани етрусків Арсанії з Артою слов'ян та іранців, Ортополіса греків та Артаплоту українців.

4. Початок відтворюючого господарства на території України

Вище ми з'ясували, що пониззя Дунаю й Дніпра вже десь з 6200 р. до н. е. було залучено праіндоєвропейськими вихідцями з Малої Азії до Циркумпонтійської зони розповсюдження найдавнішого відтворюючого господарства — хліборобства й скотарства. Цей висновок витікає з комплексу даних лінгвістики (спорідненість пранаписів малоазійського Чатал-Гуюка та нижньодніпровської Кам'яної Могили), археології, антропології (останки людей східносередземноморського типу в могильниках Надпоріжжя) та палеозоології (кістки найперших свійських тварин близькосхідного типу на поселеннях від Дністра до Молочної).

Такому розповсюдженню на території України "Великої неолітичної революції" кінця кам'яного віку передують пам'ятки середнього кам'яного віку, тобто мезоліту. При цьому найвиразніші стоянки й кладовища тодішніх збирачів, рибалок та мисливців виявлено в районі дніпровських Порогів. Так, біля сучасного села Осокорівки розкопано рештки п'яти прямокутних напівземлянок, розташованих по колу. Посеред помешкань площею до 6×5 кв. м. і на їхньому спільному подвір'ї знаходились вогнища. А біля селища Василівки археологи дослідили два могильники з 24 та 44 похованнями людей місцевого палеоєвропейського та прийшлого східносередземноморського антропологічних типів. Переважав обряд, притаманний (за Д. Я. Телегіним та ін.) Близькому Сходу: небіжчиків ховали скорченими, на боці, з молитовно складеними перед обличчям руками; траплялись і випростані, за місцевим звичаєм, поховання. Ті й інші здебільшого чоловічі та ще й зі свідченнями загибелі в сутичках: з проламаними черепами, з крем'яними наконечниками стріл та списів у кістках. Не виключено, що так започатковувались взаємини аборигенів і найперших переселенців з заморського "півмісяця родючих земель". Надалі вони якось полагодили між собою: не випадково ж саме тут, у Надпоріжжі, склалась сурсько-дніпровська археологічна культура скотарів — найперших не тільки в Україні, а й загалом у Східній Європі.

Під кінець неоліту, який на території України охопив у цілому кінець VII — початок IV, а на півночі ще й III тис. до н. е., притаманне мезолітові привласнююче господарство залишилось переважаючим лише в північних лісових областях. Відтворююче ж господарство стало домінуючим з самого початку неоліту в буго-дністровській, а згодом і у вищезгаданій сурсько-дніпровській культурах. Звідтіля та ще з загальноєвропейської культури лінійно-стрічкової кераміки хліборобство й скотарство було запозичене деякими неолітичними поселеннями Закарпаття та Криму...

Неолітичним поселенням притаманні не тільки довгочасні напівземлянки з вогнищами, культові місця й святилища найдавніших типів, найперший керамічний посуд та ткацтво, шліфовані кам'яні сокири та ін., різноманітні рибальські знаряддя, але й хліборобські мотики; наприкінці з'являються перші мідні прикраси. Типові поховання, як і на малоазійській прабатьківщині, скорчені й поодинокі, але наприкінці — під впливом аборигенів — розповсюджуються колективні поховання в довгих напівземлянках, що імітують общинні будинки зборів... Неоліт — час формування племінного ладу на засадах матріархального роду. Особливості матеріальної й духовної культури, знарядь, орнаментики тощо, дають підстави робити висновки про етноісторичні особливості окремих племен та відносини між ними.

5. Буго-дністровська та сурсько-дніпровська археологічні культури

Ці культури вперше виділені В. М. Даниленком у 50—60 роки. Основні пам'ятки — поселення з поодинокими невиразними похованнями — зосереджено в середніх течіях Дністра та Південного Бугу, а також у дніпров-

ському Надпоріжжі. Ці культури проіснували по два — два з половиною тисячоліття, тобто не менше всесвітньовідомих Шумеру, Єгипту чи Греції; у своєму розвитку кожна з них пройшла кілька етапів.

У розвитку буго-дністровської археологічної культури виділяється 3 основних етапи.

I етап датується 6200—5000 роками до н. е., тобто з часу циркумпонтійської експедиції жерців Чатал-Гуюка на Кам'яну Могилу та ін. (за А. Г. Кифішиним) й до часу припинення існування поселень типу Чатал-Гуюка та Хаджилара на малоазійській прабатьківщині індоєвропейців (за Дж. Меллартом та ін.). При цьому найдавніший у Східній Європі керамічний посуд буго-дністровської культури подібний до найдавнішої кераміки Балкан (поселення Неа-Нікомедія в Греції та угорська культура Кереш); згодом відповідності буго-дністровській кераміці розповсюдились степами від української Наддніпрянщини до туркменського Прикаспію (за В. М. Даниленком). За цими та іншими даними (крем'яні знаряддя, антропологічні останки тощо) науковці простежують походження й взаємовідносини місцевих і прийшлих племен і т. ін.

Поселення ранніх "буго-дністровців" трималися річкових заплав. Видовжені наземні житла та напівземлянки площею до 35 кв. м мали всередині вогнища на кам'яній основі, а також ями для сміття. Поселення скелястого Базькового острова на Південному Бузі займало площу 0,04 га й межувало з полем у вигляді річкового намулу. Знайдено хліборобські мотики з оленячого рогу, а також ножі-серпи з кабанячих ікол та з кісток з крем'яними вкладками. До мисливських знарядь слід віднести наконечники дротиків і стріл. Поряд з кістками тварин знаходились купи мушів — свідоцтво значної ваги в господарстві рибальства й збиральництва. Серед керамічного посуду переважають гостродонні горщики, трапляються й миски... Поселення біля с. Сокільці на надзаплавній терасі тієї ж ріки займало площу 0,1 га і складалось щонайменше з п'яти жител, кожне з яких призначалось, напевно, для парної сім'ї.

II етап датується в межах V тис. до н. е. — за аналогами кереської, лінійно-стрічкової та ін. археологічних культур балкано-дунайського ареалу. Незважаючи на відповідні етноісторичні зв'язки та впливи, буго-дністровська культура стала на цей час цілком самобутньою й набула автохтонного вигляду.

Тип поселень залишився практично незмінним, але наприкінці з'явились відокремлені (громадські?) будівлі, а ще кам'яні стіни. Простежується удосконалення мотик і серпів, а також кераміки. Серед останньої розповсюджуються плоскодонні горщики, миски, з'являються вази, кубки та фляги. Орнамент залишається переважно прокресленим у вигляді хвилястих стрічок і зигзагів; побутує і скупо орнаментований шишечками та защипами посуд з підлощеною поверхнею.

III етап датується IV тис. до н. е. й охоплює рубіж неоліту та енеоліту, тобто пізнього кам'яного та раннього мідного віку. Простежуються впливи одночасних балканських культур Вінча, Хаманджа, а також раннього етапу дунайсько-дніпровської культури Трипілля (Кукутені, як називають її ранні прояви в Румунії й Молдові).

Найпізніші поселення буго-дністровської культури дещо розвивають традицію попередніх, але разом з тим близькі до ранньотрипільських. Так, поселення біля с. Саврань на Південному Бузі мало площу близько 0,3 га й тяглося уздовж надзаплавної тераси, будучи обмежене рікою, гранітними скелями й високим берегом. Житла наземні або трохи заглиблені. Найбільший будинок був прямокутним, площею 6×5 кв. м; кути викладено камінням й укріплено стовпами, а стіни — обмазаним тином. У південно-західній частині будівлі знаходилось обкладене камінням вогнище, а біля

нього — купи уламків кісток та посуду, мотик та інших знарядь. Останні тотожні ранньотрипільським...

У контексті розвитку досить великої буго-дністровської культури можна розглядати як її східний форпост невеличку — у межах племені, яке мешкало здебільшого в районі дніпровських Порогів — сурсько-дніпровську археологічну культуру. Можливо, що саме її жреці та ін. контролювали в цей час святилища Кам'яної Могили, започатковані ще в XII тис. до н. е.

Сурсько-дніпровська культура виникла наприкінці першого етапу буго-дністровської й зникла або разом з кінцем її останнього етапу, або дещо пізніше. У гирлі Самари та на островах Сурському, Шулаєвому, Стрільчій Скелі археологами розкопано 9 відповідних поселень; відомо ще кілька пам'яток.

Площа поселень становила 0,02—0,03 га. На Сурському виявлено три напівземлянки, згрупованих навколо спільного подвір'я з вогнищем посередині. В житлах мешкали, напевно, парні сім'ї з дітьми й батьками, а всі сім'ї поселення складали окремий рід чи його частину. Важливою деталлю цього та інших поселень є грушоподібні ями зі слідами корзин, що містили харчові запаси. Гостродонний керамічний посуд зберігає традицію ранньої буго-дністровської культури, а посудини з каменю — ще й близькосхідних культур чатал-гуюкського кола. Серед знарядь найвиразніше представлено риболовецькі гачки, мисливські стріли, тесла для обробки дерева; трапляються мотики з оленячого рогу й кістяні серпи з крем'яними вкладками, притаманні хліборобсько-скотарським буго-дністровській та трипільській культурам.

Зміна берегових поселень більш пізніми острівними була зумовлена, напевно, прагненням їхніх мешканців захиститися від хижаків і ворогів, а також пошуком оптимальних еколого-господарчих умов. Можливо, це привело їх — як і вихідців із Східного Середземномор'я попередньої епохи мезоліту в тому ж таки Надпоріжжі — до висунення на перший план привласнюючого господарства й деякої деградації господарства відтворюючого. Проте, незважаючи навіть на тиск місцевої дніпро-донецької культури рибалок і мисливців, сурсько-дніпровська культура наприкінці свого існування досягла значного розвитку скотарства. Знаменно, що на малоазійській прабатьківщині індоєвропейців розводили кіз та овець; домашні корови й воли чи не вперше в світі з'явились на поселенні біля Кам'яної Могили у VI тис. до н. е., — можливо, що цей приорітет певний час зберігався саме в сурсько-дніпровській культурі.

6. Етноісторична інтерпретація пам'яток

Підсумовуючи вищесказане й поглиблюючи його історичне тлумачення, слід, перш за все, підкреслити, що виділені В. М. Даниленком буго-дністровська та сурсько-дніпровська археологічні культури були найпершими хліборобсько-скотарськими культурами на території не тільки України, але й усієї Східної Європи. Виникнувши близько 6200 р. до н. е., вони були прямим наслідком Циркумпонтійської експедиції жерців-правителів Чатал-Гуюка, до початку IV тис. до н. е. залишаючись північним форпостом праіндоєвропейської спільноти. За гіпотезою А. Г. Кифішина, саме жерці буго-дністровської культури (чи то сурсько-дніпровського її відгалуження) стали хранителями й літописцями святилищ Кам'яної Могили на річці Молочній — Шу-нуна та Нун-бірду ("Закону володарки" та "володарки степу", як засвідчено тогочасними написами прашумерського типу). За тією ж гіпотезою, саме ця культура — разом зі спорідненою придунайською культурою Кереш, безпосередньо пов'язаною з малоазійським Чатал-Гуюком — й становила ту саму Аратту, з якої виводили себе за-

elib.nplu.org

сновники месопотамського Шумеру. Гіпотеза заснована на зіставленні (за Даниленком) господарств, побуту та міфотворчості племен чатал-гуюкської, кереської, буго-дністровської, шумерської та ін. культур, а також на зіставленні (за Кифішиним) розвитку їхньої писемності й історико-міфологічних текстів. На глиняних табличках Кереша вперше зафіксована назва держави Аратти, відомості про її канали, фортеці, обряди й жертвоприношення, жерців та воїнів, а також богів. У пов'язаних з нею наступних культурах Подунав'я прочитуються імена найвищих божеств майбутнього Шумеру — бога неба Ану та світотворця й культуртрегера Енліля (що стали згодом, зокрема, предтечами слов'янсько-українських Леля й Діванни). Зображення цих же та інших богів, а також написи про них розшифровуються нині й на Кам'яній Могилі. З'ясовано, що тексти її святилищ № 2 — № 7 були скопійовані згодом жерцями-бібліотекарями найдавнішого шумерського міста Шу-нун (як називалась тоді й раніше Кам'яна Могила); ці копії відомі науковцям як таблички № 32 та № 73. В обох випадках наводяться, зокрема, імена напівміфічних, ще дошумерських правителів: Му-гі, Кі-саль, Саль-туш та ін., які володарювали десь у Наддніпрянщині в 4250—4173 роках до н. е.

Такі написи другого етапу існування "буго-дністровців" (протодакомізійців, за Даниленком; протошумерів або араттів, за Кифішиним), а також численні археологічні знахідки свідчать про збереження ними зв'язків зі спорідненими носіями балкано-дунайських культур Кереш — Боян та з похідною від них культурою лінійно-стрічкової кераміки, що розповсюдилась було до території Франції й України (верхів'я Дністра та захід Волині). В цих взаємозв'язках склались передумови виникнення величної культури Кукутені — Трипілля. З іншого ж боку, "буго-дністровці" контактували з місцевим населенням, представленим, здебільшого, Дніпро-донецькою культурою палеоєвропейського типу. Синтез цих двох (та інших) ліній етнокультурного розвитку призвів до початку індоєвропеїзації Європи. Згодом Подунав'я й Подніпров'я на довгий час, до часткового переселення аріїв до Індії в середині II тис. до н. е., стануть найвидатнішими центрами всесвітнього індоєвропейства, але до початку чи до кінця VI тис. до н. е. таким центром залишалась малоазійська прабатьківщина з її прамістами біля нинішніх Чатал-Гуюка, Хаджилара та ін.

На третьому, заключному етапі свого існування буго-дністровська культура почасти злилась з дніпро-донецькою, почасти з ранньотрипільською культурою, а почасти, можливо, перемістилась у Закавказзя й Месопотамію, започаткувавши культуру Шумеру. Безсумнівно, що склали її не тільки носії буго-дністровської (тобто араттської) культури, але дедалі очевиднішим стає те, що головний імпульс (вожді переселення та, напевно, їхні роди, а то й якесь і плем'я) виникнення Шумеру в болотистому межиріччі Тігра й Євфрата вийшов з долин Дунаю, Дністра, Бугa, Дніпра та Молочної — найродючіших районів Циркумпонтійської зони формування індоєвропейської спільноти племен і закладеного ними саме тут початку цивілізації (державності).

Придунайські культури Кереш — Боян, буго-дністровська культура Східної та лінійно-стрічкової кераміки Західної Європи стали наслідком першої великої етнокультурної міграції з малоазійських Чатал-Гуюка, Хаджилара й інших праіндоєвропейських поселень VII—VI тис. до н. е. У середині V тис. до н. е. сталась друга велика міграція, що започаткувала в Подунав'ї археологічну культуру Вінча. З неї В. О. Сафронов розпочинає історію другої за часом і територією (після першої, малоазійської з центром у Чатал-Гуюці) індоєвропейської прабатьківщини. З цим можна погодитись у тому смислі, що Подунав'я і на рубежі VII—VI (чого не враховує Сафронов, але враховує Даниленко) і в середині V тис. до н. е. приймало авангарди мігрантів з Малої Азії, і що вінчанська хвиля започаткувала до-

сить виразних "індоєвропейців" (тоді як кереська хвиля разом зі спородженими нею араттами й шумерами була ще "праіндоєвропейською"). Ця етноісторично споріднена з першою, але все ж таки інша міграція обірвала двотисячолітній розвиток культур keresько-боянського та буго-дністровського типу; їхні носії перегрупувались і змістили центр свого подальшого існування з Подунав'я ближче до Дніпра, де пам'ятки цього оновленого центру відомі тепер під умовними назвами Кукутені (на територіях Румунії й Молдови) і Трипілля (Правобережна Україна). Тут ще довго зберігались праіндоєвропейські традиції, тоді як з культури Вінча почалась остаточна індоєвропеїзація Європи.

Імовірно, що зобов'язана своїм виникненням буго-дністровській культурі, сурсько-дніпровська культура зазнала значно більших впливів автохтонного палеоєвропейського населення — й пов'язала свою подальшу долю з дніпро-донецькою та іншими культурами волго-донського ареалу, ставши, можливо, основою формування в тому ж таки Надпоріжжі середньостогівської археологічної культури. Про етноісторичну належність буго-дністровської культури та її злиття з трипільською сказано вище. Щодо сурсько-дніпровської, дніпро-донецької та середньостогівської культур, то В. М. Даниленко й ін. відносять їх комплекс до прототахарської етноісторичної спільноти (яка спородила згодом тахарів — носіїв афанасівської та інших археологічних культур Урало-Єнісейських степів).

Київ

Даниленко В. Н. Неолит Украины. — К., 1969.
Археологія Української РСР. — К., 1972, т. 1.
Чайлд Г. Древнейший Восток в свете новых раскопок. — М., 1956.
Мелларт Дж. Древнейшие цивилизации Ближнего Востока. — М., 1982.
Даниленко В. Н. Энеолит Украины. — К., 1974.
Сафронов В. А. Индоевропейские прародины. — Горький, 1989.
Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. — М., 1981.
Кифишин А. Г. Геноструктура догреческого и древнегреческого мифа // Образ — смысл в античной культуре. — М., 1990. — С. 9—63.

Василь Балушок

ФОРМУВАННЯ ОБ'ЄКТИВНОЇ ОСНОВИ ДЛЯ ЕТНОГЕНЕЗУ УКРАЇНЦІВ

Українські вчені — М. Грушевський, М. Брайчевський, Н. Полонська-Василенко, Я. Ісаевич, Я. Дашкевич, Л. Залізняк, Г. Півторак та інші у своїх працях накреслили магістральну лінію, схему етногенезу й етнічної історії українців. Проте ця схема великою мірою ще не наповнена конкретними фактами, що й зрозуміло, зважаючи на глобальність теми. І тепер завдання полягає в тому, щоб, по можливості, поглибити й конкретизувати наші знання про витоки й ранні етапи історії українського народу. Адже всяка теорія є вразливою, поки не підкріплена емпіричними даними, на чому, стосовно українського етногенезу, свого часу наголошував В. Петров [1]. Проблемі витоків етногенезу українців ми й хочемо присвятити дану статтю.

Приступаючи до вивчення етногенезу будь-якого народу, слід, як, видається, спочатку виявити причини, що привели до появи його на світ. Причому, оскільки етноси, нехай у різних формах, існують стільки, скільки існує на Землі "людина розумна", і до того ж, на всіх материках, де мешкають люди, а процеси етноутворення не згасають і сьогодні, мусить бу-

elib.nplu.org

ти універсальна причина, яка зумовлює виникнення етносів. Для її з'ясування слід, гадаємо, почати з відповіді на запитання: чим є етнос? Дослідження етнологів показують, що етноси є об'єктивними, незалежними від волі самих людей утвореннями. (Люди, звичайно, в більш чи менш чітко виявленій формі, усвідомлюють свою етнічну приналежність, зокрема коли етнос уже існує. Проте сам процес народження нового етносу ними, як правило, не усвідомлюється. Етнічна самосвідомість з'являється лише на завершальному етапі етногенезу) [2]. Кожен етнос виступає соціокультурним механізмом адаптації даного локального варіанту людства до певних, спочатку лише природно-географічних, а далі все більше й соціальних, умов. Оскільки люди, на відміну від тварин, втратили можливість біологічної адаптації до природно-географічних ніш, на які поділена поверхня земної кулі, і які є дуже різними в різних її регіонах, вони мусять все ж пристосовуватися до них, але вже за допомогою суто людського механізму пристосування. Таким засобом пристосування і виступає етнічна культура. Крім того, обживаючи ту чи іншу природну нішу, люди впливають на неї, змінюють умови існування в ній, виробляють традиції взаємодії з природним середовищем, які з часом одержують певну самостійність. Так ніша перетворюється з лише природної на природно-соціальну. Причому, чим довше мешкають у даній місцевості люди, тим соціальний аспект такої ніші набуває більшої ваги і поступово перетворюється на визначальний. До таких висновків на конкретному матеріалі прийшли різні вчені, що займаються вивченням етнокультурних та етногенетичних процесів [3].

У зв'язку з вищесказаним, слід говорити про етногенетичні ніші, без наявності яких жоден етнос не може утворитись, і навпаки, існування таких ніш детермінує, хочемо ми того чи ні, утворення етносів. Тобто, слід говорити про конкретні англійську, шотландську, німецьку, польську та інші етногенетичні і, відповідно, етнічні (стосовно вже подальшого існування народу) ніші. Конфігурація та межі їх у кожному конкретному випадку визначається конкретними природно-географічними й соціальними умовами.

Всі сусідні з українцями народи, в т. ч. слов'янські, мають свої етногенетичні ніші. За браком місця, не будемо детально зупинятися на їх характеристиці, лише зазначимо, що польський, словацький, білоруський, російський, а також румунський, молдавський та угорський етноси сформувалися на конкретних територіях, з властивими лише їм природно-географічними характеристиками та місцевими етнокультурними традиціями. Останні склалися на протязі тисячоліть, завершилося ж формування соціальних складників етногенетичних ніш названих етносів у більшості в І тис. н. е. (у молдаван дещо пізніше) в результаті асиміляції — в слов'янських країнах та Угорщині — місцевого, в кожному випадку власного, етнічного субстрату. В Молдові ж і Румунії переможцем при цьому вийшов місцевий етнічний елемент — в своїй основі романізовані фракійці [4].

Природна основа української етногенетичної ніші сформувалася 8—10 тис. років тому, після відступу останнього льодовика. Північний кордон її складає лісисто-болотисте Полісся, західний — Карпати і Польська рівнина, вкрита мішаними та листяними лісами, східний — межа поширення чорноземів, південний — Чорне і Азовське моря. Основною ландшафтною зоною даної території є лісостеп. Полісся й степ виступають периферійними зонами відносно нього. Усю цю територію об'єднує єдина водна система — басейн Дніпра та інших річок, що впадають у названі моря. До цього слід додати властиві лише цьому регіонові грунти, підсоння, флору і фауну, клімат, що теж виокремлюють територію України в самостійне ціле [5]. Вперше дану природно-географічну одиницю як таку виділив ще у IV ст. до н. е. Геродот (його т. з. "скіфський квадрат"). Ця при-

elib.nplu.org

родно-географічна ніша й послужила першоосновою при виникненні окремого, притаманного населенню лише даного регіону, типу етнічності. Підкреслю ще раз — лише першоосновою. Адже, незважаючи на те, що дана природно-географічна ніша сформувалася кілька тисяч років тому, окремий самостійний етнос, що заселив її майже всю, з'явився порівняно недавно. Маємо на увазі саме українців. І це не випадково. Мусили пройти тисячоліття, перш ніж витворився соціальний елемент даної етногенетичної ніші, що в її складі є визначальним.

Однією з обов'язкових умов формування будь-якого етносу є єдність території, що виникає внаслідок відсутності в її межах природно-географічних, а також політичних кордонів. Дана територія повинна мати інформаційну проникність, серед населення в її межах мусить функціонувати єдина система передачі етнокультурної інформації, у тому числі інформації про "своїх" і про існування поза нею "чужих" [6]. У первісну епоху, за відсутності такого засобу комунікації, як писемність, а також в умовах слабкої заселеності теренів України, нерозвиненості транспортних засобів та роз'єднаності організаційно-політичної, її територія неминуче поділялася на локальні ніші, що служили основами для виникнення самостійних етносів, аж до слов'янських "племен" (насправді груп споріднених племен — співплемінностей), відомих з літопису.

Соціальна складова української етногенетичної (і етнічної) ніші творилася цілим рядом етнічних спільнот та їхніх угруповань, кожне з яких хоча й не займало повністю дану територію (таке взагалі буває рідко), але спричиняло формування населення, етнічно відмінного від сусідніх регіонів Європи. Тут слід назвати і творців перших високих неолітично-енеолітичних культур, особливо трипільської, етнічна належність яких дискутується, і угруповання стародавніх індоєвропейців (культури шнурової кераміки, ямна культурно-історична спільність), і стародавні індо-іранські, а потім кіммерійські, скіфські, сарматські, фракійські, германські, тюркські та інші етнічні групи. При їх етногенезі велику роль грав як місцевий елемент, так і прийшлий. Змінюючи один одного, ці народи не зникали безслідно, але "накладалися" один на одного. І кожен попередній народ служив етнічною підосновою для наступного, який, як правило, засвоював культурні досягнення попередників, а також вносив якісь свої додатки й корективи в місцеву етнокультурну традицію, і так аж до слов'ян включно.

Прабатьківщину слов'ян, як відомо, дослідники розміщують у різних місцях Центрально-Східної Європи, проте найбільш раннім районом локалізації праслов'янства, засвідченим історично, є землі на території Польщі (на схід від Одеру) і Правобережної України (південніше Прип'яті й західніше Дніпра) [7]. Звідси слов'яни заселили сучасні землі свого проживання. При цьому зовсім різні природні ніші та етнічні субстрати, на які наклався слов'янський суперстрат, утворили й різні етногенетичні ніші. Результатом стало виникнення сучасних слов'янських народів. Українці при своєму етногенезі також мали власний своєрідний етнічний субстрат, що успадкував місцеву етнокультурну традицію попереднього населення. Тут у першу чергу слід назвати іранців. Зокрема, слов'янізація деяких груп пізньоскіфського населення почалася ще в зарубинецьку епоху (рубіж н. е. — I в. н. е.), коли вони під тиском сарматів відступили з пониззя Дніпра в заселене слов'янами Середнє Подніпров'я. Пізніше, у черняхівську епоху, в результаті міграції слов'ян під тиском сарматів у дніпровське Надпоріжжя, на Південний Буг і сусідні райони та розселення сарматів у Середньому Подніпров'ї й на Правобережжі, відбувається їх етнічна взаємодія. А далі, в VI—VII ст., у ході широкого розселення слов'ян у лісостеповій і степовій зонах України, тутешнє сарматське і пізньоскіфське населення, що залишилося на місцях після інвазії гунів і руху утвореного

elib.nplu.org

ними політичного об'єднання на захід, було асимільоване слов'янами. Зокрема, дуже численний іранський компонент включало до свого складу антське етнопотестарне об'єднання, а також відомі з літопису племінні групи тиверців, уличів, хорватів, сіверян [8]. Рухаючись на південь та південний схід, слов'яни асимілювали також велику кількість тюрків — переважно булгар, які з'явилися тут у результаті міграції гунів, і, в свою чергу, включили до свого складу численні групи іранців. Навіть назви літописних сіверян і тиверців пов'язані своїм походженням з іранцями чи тюрками [9]. Пізніше взаємодія слов'ян з іранцями на території України тривала. Останні дослідження показують, що значні за чисельністю групи іранського населення (алани, яси та ін.) займали великі території у басейні Сіверського Дінця, в Криму, можливо, в пониззі Прута й Дністра та інших районах аж до монгольського завоювання [10].

У західних та південно-західних районах України слов'яни в процесі великого розселення VI—VII ст. асимілювали численне фракійське населення (даків — творців липицької археологічної культури та ін.). Взагалі ж фракійське населення, що проживало на теренах України ще з II тисячоліття до н. е., замешкувало то більші території лісостепової зони, то менші, будучи відтіснюваним на захід і південний захід племенами, що рухалися зі сходу. А ці народи, які відтісняли фракійців на Балкани (іранці та ін.), асимільовували значну їх частину [11]. Й таким чином, етнокультурний вплив фракійців передавався нашим слов'янським предкам також і через посередництво інших етносів. Фіксується перебування на теренах України в давнину і якихось ілірійських, а також (особливо в західних областях) кельтських груп [12].

Досить помітним на формування української етногенетичної ніші був вплив германців, контакти з якими на землях західних регіонів України, очевидно, почалися задовго до нашої ери, а в зарубинецьку епоху деякі германські групи, можливо, проникають майже до Подніпров'я (носії пшеворської та ястрофської культур) [13]. У II ст. н. е. з Повіслення на територію Волині й далі на південь вторглися германські племена готo-гепідської групи, які до приходу гунів встановили своє політичне домінування над більшістю земель майбутньої України [14]. Германський вплив слід визначити переважно як адстратний. При цьому значної асиміляції германців слов'янами дослідження все ж не засвідчують. Тим більше, що з приходом гунів готи, за винятком невеликих груп, наприклад у Криму, були витіснені з території України.

В основному субстратний характер носила взаємодія слов'ян — спочатку протоукраїнців, а потім і власне українців — з тюрками. Асиміляція ними тюрків, що почалася ще з епохи великого слов'янського розселення, мала місце протягом всього середньовіччя, у тому числі й після того, як українська етногенетична ніша в основному сформувалася. В основному, бо якраз асиміляція татарського населення — і при просуванні українців у степову зону, і у випадках міграцій татар на північ зі степів у XIV—XVI ст. [15], все більше формувала в українського етносу механізм етнокультурної адаптації до умов степу.

На Поліссі проживали племена, які вважаються балто-слов'янами, тобто проміжною в етнічному відношенні групою між балтами й слов'янами, а отже спорідненими як з першими, так і з другими. Це балто-слов'янське населення, якщо й слід розглядати як етнічний субстрат для українців, то вельми специфічний, не тотожний іншим.

Всі названі дані щодо субстратного відносно українців населення, одержані археологами й лінгвістами, підтверджує і антропологія [16].

Треба зазначити, що давня Україна, починаючи вже з епохи неоліту-енеоліту, розвивалася під сильним впливом Близькосхідно-Середземноморської цивілізації, який спочатку опосередковано, а потім і прямо від-

бивався на формуванні етнокультурних традицій слов'ян-протоукраїнців. Перші такі впливи досягли території України близько V тисячоліття до н. е. з північного заходу в обхід Карпат (культура лінійно-стрічкової кераміки, а потім інші). Проте магістральним напрямком близькосхідно-середземноморських цивілізаційних впливів на давню Україну був південно-західний — через Балкани й нижню Наддунайщину. Звідси в епоху енеоліту поширюється й найбільш розвинута та одна з найзначніших за територією тогочасна культура в Україні — трипільська. Саме з названими впливами пов'язана поява на українських землях відтворюючих форм господарства, зокрема землеробства, скотарства, а також металургії й житлобудування з традиційною для України технікою будівництва з використанням глини [17]. Цивілізаційні впливи через Балкани на територію України продовжують поширюватися й в епоху бронзи, а також раннього заліза. Ще одним напрямком таких впливів був Кавказ, якому належить велика роль у розповсюдженні на українських землях скотарства й, можливо, металургії [18]. Починаючи з епохи неоліту-міді по території України проходить північно-східний кордон зони так званих ранньоземлеробських культур. Україна входить до зони впливу Близькосхідно-Середземноморської цивілізації, складаючи її північно-східний форпост. Зокрема, цей форпост становили названі вище та деякі інші археологічні культури, які займали більшу частину Правобережжя. На північ і північний схід від цього регіону в V—III тисячоліттях до н. е. знаходилися примітивні мисливсько-рибальські культури місцевого населення, які поступово переймають від розвинутих землеробів-скотарів новітні культурні досягнення [19]. З часом і на сході та південному сході України під впливом високорозвинутих західних сусідів та цивілізаційних впливів через Кавказ, а також внаслідок сприятливих природно-географічних умов формується ряд культур, в основному скотарського спрямування (середньостогівська, нижньомихайлівсько-кеміобинська, ямна культурна спільності), які започатковують майбутній етнокультурний комплекс степовиків [20]. Ці культури в епохи бронзи й раннього заліза, а потім і пізніше, мають більш чи менш тісні зв'язки з азійсько-близькосхідним регіоном, у тому числі через Кавказ. Північний схід України ще досить довго залишався відсталою культурною периферією. Тут жили угро-фінські племена, які до початку нашої ери були, очевидно, в основному витіснені за межі українських земель.

У VII ст. до н. е. в Північному Причорномор'ї виникають численні грецькі колонії, культурний вплив яких поширюється не тільки на сусідніх скіфів, а пізніше сарматів, а й на більш віддалених фракійців і досягає навіть області зарубинецьких племен, слов'янську належність яких можна вважати доведеною. А з завоюванням римлянами Дакії та включенням північнопричорноморських грецьких колоній і держав до складу Римської імперії, на землі України розповсюджується вплив провінційно-римської культури, під дією якої тут формується черняхівська археологічна культура. Ці впливи, зокрема, поширювалися шляхом утворення в районах розселення черняхівських племен численних торгово-ремісничих факторій, які засновувалися вихідцями з наддунайських провінцій імперії, а також з надчорноморських міст [21]. Таких впливів інші території Східної Європи, зокрема майбутні Росія та Білорусь, не зазнавали. Дещо подібним було становище в Польщі, Чехії та Словаччині. Проте там довготривалих греко-римських поселень не було, а культурні впливи надходили переважно з західних областей Середземномор'я.

З причорноморських грецьких колоній та наддунайських провінцій Римської імперії, в першу чергу серед фракійського та скіфо-сарматського населення півдня України, а потім і серед слов'ян, розповсюджуються передові прийоми агротехніки, нові землеробські культури та знаряддя, зокрема плужного типу з залізним наральником [22]. Фракійці, а також ке-

льти, окремі групи яких досягли українських територій, мали й свої давні високі культурні традиції в землеробстві та ремеслах [23]. Традиції ремісничих виробництв, що стали надбанням українського етносу, взагалі в дуже значній мірі склалися в результаті впливів неслов'янського населення та Середземноморської цивілізації (гончарство, включаючи технологію й форми посуду, поява ткацького й токарного верстатів, передові технології в металургії, ювелірні ремесла, виробництво скла і т. д.). Численні етнокультурні паралелі між українцями й іранцями Причорноморського регіону свідчать про використання слов'янами їх досвіду життєдіяльності тут. Зокрема, слід назвати каркасно-турлучну конструкцію житла, пристрій для відведення диму (кагла), предмети хатнього інтер'єра (низенький круглий столик, килими та орнаментальні мотиви їх декору), важкий колісний плуг, високі хутряні шапки конічної й напівсферичної форми, шкіряні пояси з мідними бляхами, пряжкою й спеціальною дужкою тощо [24].

При запозиченні тих чи інших культурних реалій велику роль грала саме відповідність їх місцевим умовам та корисність їх тут для життєдіяльності людей, а також близькість власним етнокультурним традиціям. Наприклад, при переселенні зарубинецьких слов'ян у I ст. н. е. з Полісся на Південну Волинь і Північну Галичину та асиміляції ними місцевої пшеворської людності (ймовірно, теж слов'ян, але можливо, й германців), вони перейняли "в основному місцеві традиції житлобудівництва, пристосовані до місцевих умов, доповнивши їх найбільш доцільними елементами (власної культурної традиції — *В. Б.*)" [25].

Значним був вплив дослов'янського населення на духовну культуру українців — мову, народну релігію й міфологію, обрядовість, мистецтво і фольклор. Зокрема, в мові він проявився у появі під впливом іранців фрикативного γ(h) замість проривного g, анлауті слів з графічним ф-(xv) та інших явищах [26]. У релігію й міфологію ввійшло багато персонажів іранського, а можливо, й іншого етнічного походження. Так, на сьогодні вважається доведеним іранське походження Хорса і Симаргла. Чітко проглядає іранський вплив також в образах Рода, Стрибога й Дажбога. При цьому останні дослідження показують, що відомий язичницький пантеон Володимира, до якого входили названі божества, був пантеоном саме південноруських земель [27]. Вій етимологічно й семантично пов'язаний з іранським Ваю (Ваюг, Ваухка-сура), богом вітру, війни, помсти й смерті [28]. А переважна більшість фольклорних текстів, що містять інформацію про фольклорні паралелі Вія, походять саме з України. Обрядовість українців теж має багато елементів, які, очевидно, генетично пов'язані з попереднім, дослов'янським населенням (сліди культу бика, що сягають ще трипільської епохи; обрядові рядження, забави при мерці, які знаходять паралелі у народів Карпато-Балканського регіону, аналогії українського Великодня з іранським Наурузом та ін.). Ареали комплексів обрядово-міфологічної культури українців XIX—XX ст., виявлені шляхом картографування, демонструють цікаву тенденцію до збігу з ареалами давніх історико-культурних областей та етнічних територій (Правобережно-Центральноукраїнський, Поліський, Південний та Східноукраїнський) [29]. Те ж саме слід сказати про мистецтво та фольклор (орнаментальні й фольклорні мотиви, генетично пов'язані з балкансько-середземноморським та ірансько-кавказьким світами тощо) [30].

Впливи Середземноморської цивілізації відбилися також і на соціально-політичній сфері життя місцевої людності. Це проявилося найперше в більш швидкому соціальному й політичному розвитку тутешнього населення, порівняно з іншими регіонами Східної Європи. Зокрема, на землях України з VI—IV ст. до н. е. виникає державна традиція, пов'язана з грецькими містами-колоніями та скіфами, яку потім переймають інші народи, і яка відтоді не переривалася. Слов'янам-протоукраїнцям вона

передалася, можливо, вже через скіфів і сарматів, а також (що вже доведено) через готів. Не можна обійти і роль Боспору, спадкоємцем якого виступила Хозарія, через посередництво якої, а також безпосередньо через Тмуторокань (колишня Таматарха) соціально-політична традиція Причорноморської цивілізації передалася слов'янській середньонаддніпрянській Русі [31].

У процесі заселення слов'янськими предками українців території майбутньої України, в свою чергу, головну роль з самого початку відіграла їх соціокультурна пристосованість до умов місцевої природної ніші. Так, археологи, які вивчають етнокультурну ситуацію на території України в I тис. н. е., звертають увагу на те, що слов'янські угруповання, які пізніше склали ядро українського етносу, заселяли місцевість саме на межі лісу (Полісся) й лісостепу [32]. Причому, в процесі розселення на території України, вони все більше "зсуваються" в лісостеп, а потім і в степ. Почалося це зсування ще з I століття н. е., коли зарубинецькі племена з правобережного Полісся переселяються на Південну Волинь, Галичину й Західне Поділля. Причиною цього, як вважає Д. Козак, був наступ поліських боліт та окислення грунтів, які зарубинці обробляли протягом багатьох поколінь [33]. На лісостеповий характер етнічної культури протоукраїнців вказують і дані мовознавства, а також свідчення літописів. Зокрема, мовознавці фіксують наявність в українській мові давніх за походженням понять, які відбивають реалії як лісового, так і степового ландшафтів [34]. А в "Повісті временних літ", створеній у лісостеповому Середньому Подніпров'ї, зокрема в описі звичаїв різних слов'янських "племен", чітко проглядає негативне ставлення до лісу й жителів лісової зони, які "живяху в лѣсѣ, якоже всякый звѣрь" [35].

Саме те, що слов'янські предки українців були лісостеповою етнічною спільнотою, дало їм змогу зробити найоптимальніші культурні запозичення у субстратного населення, зокрема в степу, що ще більше посилило адаптивність їх етнічної культури в місцевих умовах. А це, в свою чергу, дало їм змогу заселити більшість територій України. В процесі цього розселення, зокрема в південних степових районах, українці продовжували асимільовувати місцеве іранське й особливо тюркське населення й засвоювати його навички існування в степових умовах. Даний процес тривав і в II тисячолітті, хоча це вже було лише коригування соціального складника української етногенетичної ніші в бік його більшої степової спеціалізації, оскільки сама ніша утворилася раніше.

Взагалі ж, формування української етногенетичної ніші слід віднести на другу половину I тис. н. е., коли не лише відбулося розселення слов'ян на основній частині України та асиміляція ними субстратного населення, а відтак в основному завершилося пристосування їх етнічної культури до умов лісостепу-степу, але й виникли умови для складання єдності території й інформаційної її проникності. Остання умова стала можливою в результаті розвитку транспортних засобів, зростання щільності населення та розвитку економічних, культурних й інших зв'язків у межах даного природно-географічного та утвореного на його основі історико-культурного регіону. Про існування господарських та інших зв'язків між різними регіонами ранньосередньовічної України, неминуче інтенсивніших у межах однієї чи близьких природних зон, і належності слов'ян-протоукраїнців до одного господарсько-культурного типу свідчить, зокрема, розвиток торгівлі, що добре фіксується історичними та археологічними джерелами. Торгові шляхи, що перетинали територію України в широтному й меридіональному напрямах, об'єднували її в єдине ціле. На півночі східнослов'янської території існувала своя, зовсім інша, система торгових шляхів, а також зовнішньоторгових орієнтацій (на Балтику й Північне море, Скандинавію, Волгу) [36]. І лише в другій пол. IX ст., в результаті кліматичних

змін (що привели до підйому рівня води в річках і озерах) та міжнародної обстановки, виникає відомий шлях "З Варяг у Греки", який з'єднав Північ Східної Європи з Півднем [37]. Але основним етноформуючим фактором, що найбільше сприяв переборенню племінної відчуженості, стало об'єднання даного регіону в рамках утворень спочатку переддержавного, а потім і державного типу: союзів племен антів, склавинів, дулібів і нарешті держави Руська Земля зі столицею в Києві [38].

Таким чином, на II половину I тис. н. е. процес формування української етногенетичної ніші в основному завершився. Названі вище етноси й етнічні угруповання, перебуваючи на території України до заселення її слов'янами, в процесі свого тривалого розвитку витворили ту специфічну етнокультурну традицію, яка при сполуці з власне слов'янськими традиціями та безпосереднім впливом природного середовища, і створила цю нішу. Нішу, лише (але також і обов'язково) з появою якої й стало можливим формування українського етносу, лише (але знову ж і обов'язково) з утворенням якої і починається етногенез власне українців.

Фастів

[1] Див.: *Петров В.* Походження українського народу. — К., 1992. — С. 10—11; див. також: *Клейн Л. С.* Стратегия синтеза в исследованиях по этногенезу (интеграция наук и синтез источников в решении проблем этногенеза) // Сов. этнография. 1988. № 4.

[2] *Крюков М. В.* Эволюция этнического самосознания и проблема этногенеза // Расы и народы. — М., 1976. — Вып. 6.

[3] Найбільш глибоке обгрунтування: *Арутюнов С. А.* Адаптивное значение культурного полиморфизма // Этнографическое обозрение. — 1993. — № 4; див також: *Sahlins M.* Evolution: Specific and General // Theory in Antropology. — Chicago, 1968; *Арутюнов С. А., Хазанов А. М.* Проблема археологических критериев этнической специфики // Сов. этнография. — 1979. — № 6. — С. 84—85; *Залізняк Л. Л.* Типи господарства та етнокультурні процеси у фінальному палеоліті та мезоліті // Археологія. — 1990. — № 1. — С. 5—9; *Ричков М. О.* Археологічна культура і ландшафт // Археологія. — 1995. — № 4; *Скрипник Г. А.* Етнокультурні та соціально-психологічні адаптивні процеси в середовищі поліщуків-переселенців // Полісся: мова, культура, історія. — К., 1996. Проте, одним з перших дане положення, причому з урахуванням соціального фактору, висунув ще в серед. XIX ст. М. Костомаров ("Дві руські народності" та ін. праці).

[4] Див.: *Ключевский В.* Курс русской истории. — М., 1937. — Ч. I. — С. 319 та ін.; *Кириков С. В.* Человек и природа восточноевропейской лесостепи в X — начале XIX в. — М., 1979. — С. 9—15; *Кизилов Ю. А.* Земли и народы России в XIII—XV вв. — М., 1984; *Земцов Б.* "Откуда есть пошла... российская цивилизация" // Общественные науки и современность. — 1994. — № 4; *Филин Ф. П.* Еще раз о происхождении сочетаний kl, gl // Известия АН СССР. Сер. литературы и языка. — М., 1968. — Т. XXVII. — Вып. 2. — С. 159; *Трубачов О. М.* Етимологічні спостереження над стратиграфією ранньої східнослов'янської топонімії // Мовознавство. — 1971. — № 6; *Хабургаев Г. А.* Этнонимия "Повести временных лет". — М., 1979. — С. 118, 138, 127, 149; *Седов В. В.* Восточные славяне в VI—XIII вв. — М., 1982. — С. 58; *Lupu N.* Die dakische Zivilization und ihre Bezihungen zur römischen Welt im 1. Jahrhundert v.u.Z. und 1. Jahrhundert u.Z. // Forschungen zur Volks- und Landeskunde. — 1977. — Bd. 20. Nr. 1; Idem. Der dakische Staat zur Zeit Burebistas (2050 Jahre seit der Gründung des einheitlichen und unabhängigen Staats der Daker) // Ibidem. — 1980. Bd. 23. Nr. 1. — S. 26f; Paul I. Beiträge rumänischer Archäologen zur Klärung von Fragen der europäischen Vorgeschichte // Ibidem; *Godlowski K., Kozłowski J.* Historia starożytna ziem polskich. — Warszawa, 1985.

[5] Детальніше див.: *Рудницький С.* Чому ми хочемо самостійної України? — Львів, 1994. — С. 78, 123 та ін.; Енциклопедія українознавства. Загальна частина. — К., 1994. — С. 118; *Грушевський М.* Історія України-Руси. — К., 1991. — Т. 1.

[6] *Крюков М. В.* Вказ. праця. — С. 56; *Арутюнов С. А.* Народы и культуры: развитие и взаимодействие. — М., 1989. — С. 17—40.

[7] Развитие этнического самосознания славянских народов в эпоху раннего средневековья. — М., 1982. — С. 10—33; *Баран В. Д., Козак Д. Н., Терпиловський Р. В.* Походження слов'ян. — К., 1991.

[8] *Максимов Е. В.* Зарубинецкая культура на территории УССР. — К., 1982. — С. 109; *Седов В. В.* Происхождение и ранняя история славян. — М., 1979. — С. 97—100; *Стри-*

жак О. С. Етнонімія Птолемеєвої Сарматії. — К., 1991. — С. 167—193, 105—125; *Залізняк Л.* Від склавинів до української нації. — К., 1998. — С. 103 та ін.

[9] *Агеева Р. А.* Страны и народы: происхождение названий. — М., 1990. — С. 45; *Добродомов И. Г.* Два булгаризма в древнерусской этнонимии // Этнонимы. — М., 1970. — С. 161—162.

[10] *Бубенок О. Б.* Ясы и бродники в степях Восточной Европы (VI — начало XIII вв.). — К., 1997.

[11] Этнокультурная карта территории Украинской ССР в I тыс. н. э. — К., 1985. — С. 40, 41, 68; *Козак Д. Н.* Особливості культурогенезу на території Північно-Західної України у першій половині I тис. н. е. (за матеріалами пам'яток липицького типу) // Археологія. — 1990. — № 4. — С. 48—55; Давня історія України. — Т. 1. Первісне суспільство. — К., 1997. — С. 395—397, 408.

[12] Давня історія України. — С. 408; *Трубачев О. Н.* Етногенез и культура древнейших славян. — М., 1991. — С. 41—45.

[13] *Максимов Є. В.* Зарубинецька доба в історії східних слов'ян // Старожитності Русі-України. — К., 1994; *Козак Д. Н.* Формування давньослов'янських пам'яток на території Волині і Північної Галичини в першій чверті I тис. // Археологія. — 1996. — № 2. — С. 59—63.

[14] *Козак Д. Н.* Взаємодія слов'ян і германців на території України в першій половині I тис. н. е. // Археологія. — 1993. — № 2; *Баран В.* Місце Західної Волині у процесах гото-слов'янських відносин // Полісся: мова, культура, історія. — К., 1996.

[15] *Яковенко Н. М.* Українська шляхта з кінця XIV до середини XVII ст. (Волинь і Центральна Україна). — К., 1933. — С. 171—174; *Її ж.* Нарис історії України з найдавніших часів до кінця XVIII століття. — К., 1997. — С. 110—112.

[16] Детальніше див.: *Сегеда С.* Антропологічні особливості українського народу: етногенетичний аспект // Матеріали до української етнології. — К., 1995. — Вип. 1(4). — С. 145.

[17] Давня історія України. — С. 163, 232—236; *Потєхіна І. Д., Телегін Д. Я.* Деякі спірні питання з історії населення Південного Подніпров'я в IX—IV тис. до н. е. // Археологія. — 1997. — № 2; *Schlette F.* Die ältesten Haus- und Siedlungsformen des Menschen // Ethnographisch-archäologische Forsihungen. — Berlin, 1958. — Bd. 5. — S. 147, Taf. 90, 93.

[18] Давня історія України. — С. 293—327, 406—409, 534 та ін.; *Потєхіна І. Д., Телегін Д. Я.* Вказ. праця. — С. 121, 122.

[19] *Телегін Д. Я.* Основні періоди історичного розвитку населення на території України у V — першій половині IV тис. до н. е. // Археологія. — 1992. — № 4. — С. 5 і наст.

[20] *Телегін Д. Я.* Основні періоди історичного розвитку населення на території України у V — першій половині IV тис. до н. е. // Археологія. — 1993. — № 1; Давня історія України. — С. 273 і наст.

[21] *Баран В. Д.* Черняхівська культура. — К., 1981. — С. 106.

[22] *Там само.* — С. 53, 61, 103, 106, 125; Славяне Юго-Восточной Европы в предгосударственный период. — К., 1990. — С. 72—74, 162—163, 363 і наст.

[23] *Lupu N.* Die dakische Zivilization...; Idem. Der dakische Staat zur Zeit Burebistas.

[24] *Бубенок О. Б.* Вказ. праця. — С. 156—169; див. також: *Бломквист Е. Э.* Крестьянские постройки восточных славян // Восточнославянский этнографический сборник. — М., 1956. — С. 421—427; *Вовк Хв.* Студії з української етнографії та антропології. — К., 1995. — С. 117.

[25] *Козак Д. Н.* Формування давньослов'янських пам'яток... — С. 63.

[26] *Абаев В. И.* О происхождении фонемы γ(h) в славянском языке // Проблемы европейского языкознания. — М., 1964; *Тищенко К.* Іранські ізоглоси слов'янських мов // Східний світ. — 1994. — № 1—2.

[27] *Абаев В. И.* Дохристианская религия алан // XXV Международный конгресс востоковедов. Доклады делегации СССР. — М., 1960; *Васильев М. А.* Великий князь Владимир Святославич: от языческой реформы к крещению Руси // Славяноведение. — 1994. — № 2; *Його ж.* "Хорс жидовин": древнерусское языческое божество в контексте проблем Khazaro-Slavica // Славяноведение. — 1995. — № 2; *Тищенко К.* Вказ. праця.

[28] *Абаев В. И.* Образ Вия в повести Н. В. Гоголя // Русский фольклор. — М.; Л. — 1958. Т. Ш; *Тищенко К.* Вказ. праця. — С. 130; *Бубенок О. Б.* Вказ. праця. — 154.

[29] *Гаврилюк Н. К.* Картографирование явлений духовной культуры (По материалам родильной обрядности украинцев). — К., 1981. — С. 200—223; *Її ж.* Міфологічні формули на тему "походження" дітей (досвід систематизації українських текстів та інослов'янські паралелі) // Мистецтво, фольклор та етнографія слов'янських народів. XI міжнародний з'їзд славістів. — К., 1993. — С. 182—194; *Курочкін О.* Українські новорічні обряди "Коза" і "Маланка". — Опішне, 1995. — С. 337, а також 239—242.

[30] *Рыбаков Б. А.* Ремесло древней Руси. — М., 1948. — С. 99—112; *Романець Т. А.* Стародавні витоки мистецтва української народної кераміки. — К., 1996; *Кульчицька А.* Орнамент трипільської культури і українська вишивка XX ст. — Львів, 1995.
[31] *Сазанов А. В.* Боспор у ранньовізантійський час // Археологія. — 1991. — № 2. — С. 17 і наст.; *Пріцак О.* Походження Русі. — К., 1997. — Т. 1. — С. 124.
[32] *Баран В.* Етнокультурні процеси на території України в середині I тис. н. е. // Матеріали до української етнології. — К., 1995. — Вип. 1(4). — С. 86.
[33] *Козак Д. Н.* Формування давньослов'янських пам'яток... — С. 57—58.
[34] *Непокупный А. П.* Балто-славянские языковые связи. — К., 1976. — С. 80 та ін.
[35] *Балушок В.* Спочатку були поляни... (до витоків української національної самосвідомості) // Наука і суспільство. — 1997. — № 3—6. — С. 26—27.
[36] *Грушевський М.* Історія України-Руси. — С. 303; *Толочко П.* Київська Русь. — К., 1996. — С. 188—199.
[37] *Алексеев Л. В.* Путь из "Варяг в Греки" // Советская историческая энциклопедия. — М., 1968. — Т. 11. — С. 715; *Мачинский Д. А.* Территория "Славянской прародины" в системе географического и исторического членения Евразии в VIII в. до н. э. — XI в. н. э. // Славяне: этногенез и этническая история (Междисциплинарные исследования). — Л., 1989. — С. 129; *Пріцак О.* Вказ. праця. — С. 99.
[38] Детальніше див.: *Брайчевський М.* Походження Русі. — К., 1968. — С. 135—148, 155; *Лебедев Г. С.* Эпоха викингов в Северной Европе. — Л., 1985. — С. 196—197, 237; *Толочко П.* Вказ. праця. — С. 27—33; *Ісаєвич Я.* Україна давня і нова. — Львів, 1996. — С. 90.

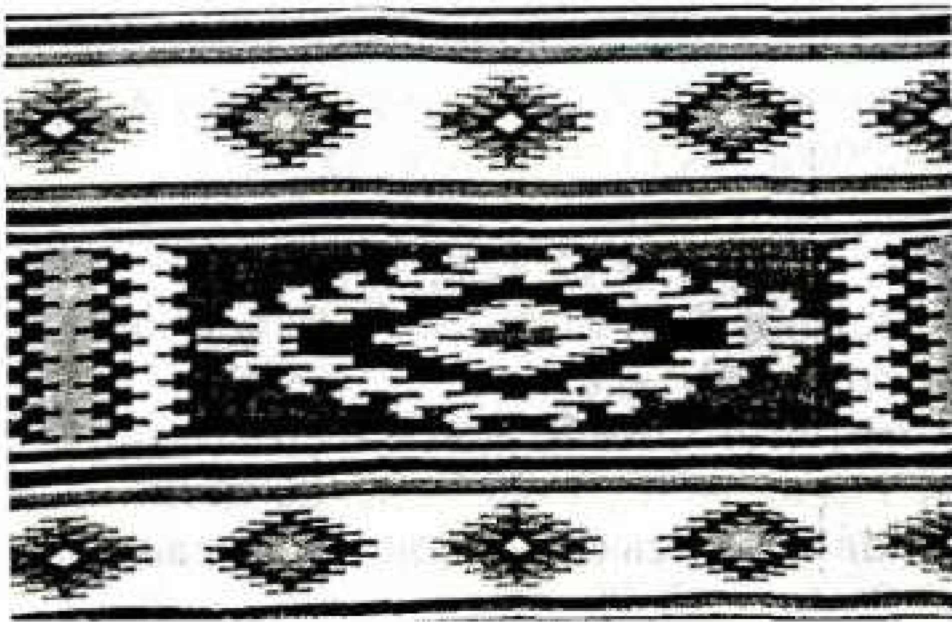
elib.nplu.org

ЙШЛА КОЛЯДА...

Йшла коляда —
рипів різдвяно сніг,
Де снігу не було, там уявлялось.
І обруси святкові легко слались,
Коли відкрито й гарно на поріг
Ставав вертеп і тайни відкривав
Тисячолітні.
Хлопчик тільки плакав,
Злякався Ірода. Ставав під добрим знаком
Майбутній рік і рід, що не пропав.

Хрестилася прабаба у куті,
Судьба не раз в житті її дурила.
І обсипались пір'ям білі крила,
Ставали невагомі й золоті.
Світилась правда —
справді ж бо свята,
І навіть смерть не підло за спиною,
Природно в гурті стала із косою,
Щоб віншувать
на многі літа.

Марія Людкевич



З фондів, колекцій, рідкісних видань

Пазяк Надія

НАРИС МАТВІЯ НОМИСА ПРО РІЗДВО

Продовжуємо публікацію етнографічно-белетристичної розвідки Матвія Симонова (Номиса) "Різдвяні святки" (переклад з російської мови із вкрапленням українських зворотів, початок у № 1 за 1999 рік). Нагадаємо, що праця складається із трьох частин (листів до невідомого читача), опублікованих у часописі "Основа" за 1861 рік (№ 3, 5, 6) — "Готування до Різдвяних святок", "Багата кутя" та "Святий Вечір". Увазі читачів пропонується 2-га частина 1-го листа — про готування до Різдвяних святок ("Убори", "Їжа і пиття", "Білі васильки, ладан і віск").

Матвія Симонова (Номиса), укладача "Українських приказок, прислів'їв и такого иншого", знаменитої збірки українських паремій (15 000 без варіантів), сучасники недаремно вважали одним із найкращих знавців народного життя і побуту на Лівобережжі. Крок за кроком розкриває автор найдрібніші деталі приготувань сільських господарів-козаків з Лубенщини до найсвітлішого свята у році — пресвятого Різдва. Кожен рядок автора пройнятий невимовною любов'ю до своїх земляків. Це внутрішнє світло, що пронизує всю книжку, робить оповідь подібною до казки, — нагадаємо, що писалися "Різдвяні святки" Матвієм Номисом на далекій чужині, в дуже драматичних для автора обставинах — при хворобі єдиного ока і загрозі повної сліпоти. Цим пояснюється і примирливо-заспокійливе ставлення автора до тих сторін народного святкування, що в інших дослідників, його сучасників та молодших наступників, викликали різке засудження (йдеться про роль горілки на Різдвяних святках). Якщо при тому, іншому, погляді (висловленому, зокрема, етнографами — "хлопоманами") горілка означала насамперед атрибут неволі і недолі, горя і злиднів, морального занепаду, пов'язаного із визиском, то у Матвія Симонова (Номиса) — вона (неповноцінний правда-таки), але продовжувач і замінник тих стародавніх медів, які пилися на Різдво ще з часів Руси-України, напою вільних людей у час прадавніх братерських учт. Напій змінився, але цілісними залишилися усі його давні ритуальні функції. А втім, читач сам зможе оцінити вагу цього розділу для української етнографії. Мимоволі напрошуються роздуми про сутність людини вільної і невільної (адже героями оповідей "хлопоманів" і дійовими особами їхніх праць були переважно кріпаки або люди, кому кріпацтво навіки зламало долю і виїло душу, а героями Матвія Симонова (Номиса) — господарі-козаки, люди вільні, сповнені життєвої енергії та заповзятливості: те, що для вільної людини було ритуальним джерелом святкового настрою, для кріпака, задуреного панщиною, заплутаного у безвиході, ставало єдиною метою життя, і прагнення до забут-

тя хоч на мить свого лиха вже зовсім тягло людину у прірву (якщо не враховувати ще й тих "часткових" випадків, коли самі пани розпиячували своїх кріпаків, намагаючись збути горілку з гуралень; такі "моменти" були типовими).

Оповідь Матвія Симонова (Номиса) напоєна життєдайним світлом побуту вільних людей, осяяного споминами дитячих літ, буйною і нестримною дитячою уявою, коли весь світ постає чарівною казкою. Інший погляд ліричного героя — статечного господаря — попри всі намагання виявити розсудливість і тверезий спокій — теж не може утриматися від радощів і захоплення. Різдвяним святкам радіють усі: і малі, і дорослі, кожен по-своєму.

Виділення слів авторське. Продовження праці буде надруковано у наступних різдвяних номерах часопису.

Матвій Номис

РІЗДВЯНІ СВЯТКИ *

Звичай шити одежу до празників і, головним чином, до Різдва і до Великодня у повній згоді з умовинами нашого побиту, тепер майже завжди хліборобського. Після Різдвяних празників у нас головна молотьба, головна постава хліба на винокурні і в городи, ми у отсе врем'я рубаємо і вивозимо ліс, хмиз, лозу, запасаємося, де можна, очеретом, возимо масло, сир, **дробину** у такі місця продажу, як Київ, Ніжин, Черкаси, Кременчук, Харків і так далі, і так далі, — словом, не такий се час, щоб возиться з **кравцями** і **шевцями**, а тим більш, що й наші **кравці** та **шевці** такі ж хлібороби, як і ми самі, і в робочу пору ані одежі шити, ані чобіт майструвати не захочуть. Ось як **пустить** сніг і розвезе дороги і **токи**, коли ні молотити, ні їздити не можна, а лісу плести та сіяти ще не прийшла пора, — отоді вже друге діло! тоді можна узяться і за **черевики**, і за **каптанки**, і за **корсети**, а хто спроможеться — і за жупани, і за шаровари, пістрякові чи китайчаті!.. Після Христового Воскресіння знову роботи на всю весну (не вважаючи на ту краплю часу, що коло Зелених свят)! на все літо та й на всю осінь — знову ж з уборами возиться ніколи. А ось, як уже хліб у стодолі, і ми частину його помолотили для домашньої потреби і для першого продажу, — тоді можна узяться і за одежу — отак до Різдва, коло середини **Пилипівки** (пилипівського посту).

До Різдвяних святок найбільше шиються кожухи, **кереї**, свити жіночі і чоловічі, **кожушанки, чоботи, кажанки** (кажанок — се бараняча свитка, ще її називають і тужурком) і так далі, словом, те, що носиться переважно не влітку.

Хто маєтніший, той, без сумніву, купує у сей час жінці очіпок або ж на очіпок і таке инше, а хто багатший (а читач пам'ятає, мабуть, кого ми тут багатими звемо) — кожух криє новим сукном, шиє дочці нову шубку із заячого хутра, купує нову шапку із сірих смушків.

А свята правда також, що слова: "Є такий товар, проти якого не устоїть ніяка українська **гарна дівка** або молодиця, персні-**змійки** і серги-**польки**..., що за них українська селянка охоче віддасть і зібрану нею за цілий рік щетину, і пір'я таке і подерте, і ще багато чого з свого господарства, з того, чого їй не жаль нскілечки", — слова, сказані автором "Розправи про торгівлю на українських ярмарках" узагалі, найбільше справджуються із приходом таких празників, як Різдвяні святки (по крайнощі вірне се щодо

* Продовження. Початок див. НТЕ № 1, 1999.

щетини, назбираної за другу половину щетинного часу, тобто од початку літа до свята Різдва): попереду скільки празників, а після празників скільки буде весіль, скільки, значить, нагоди показати себе! а **може, й він пришле сватів!..** А пройдисвіти — **щетинники** та **коробейники** — так і шастають, один з двору, а другий у двір! і **дукачі** у них такі, і **намиста**, і персні-змійки, і серги-польки!

Їжа і пиття. Із харчових припасів, якими господиня-українка хоче запастися ще до приходу Багатої куті, найважливішими, без усякого сумніву, є запаси для варіння **куті і узвару**. Як і коли їх готують і їдять, я розкажу у свій час, тут я говоритиму тільки про припаси, потрібні хазяйці для їх готування.

Для куті їй треба безпремінно крупи із пшениці, зготовленої так, як робляться перлові крупи із ячменю. Для того береться хазяйкою найкраща пшениця, яка тільки є у неї, обчищена від **кукілю** і усякого сміття, перемита, звичайно, **тогорічня** (себто нажата у тім самім році) і товчеться в **ножаній ступі** (не в тій ступі, що у млині, а в тій, що приводиться у рух людськими ногами), щоб зерно не дробилось, як те іноді буває у тих ступах, що в млині, і виходило б кругле та чисте, що називається, як сльоза. Зготовану таким чином пшеничну крупу, яку звуть звичайно у нас кутею, шеретують через решето і потім ховають, де слід, аж до потреби.

Врешті-решт і від того загального правила, бува, відступають! Як твердо не держимося ми стародавніх звичаїв і як не розпросторене у нас повсюдно вірування, що кутя повинна бути безпремінно із пшеничної крупи, — між міщанами таких городів, як, приміром, Київ, і навіть між **панками і полупанками** сільськими (сільською дрібною шляхтою), зустрічаються в сьому випадку прозеліти, які, за прикладом інших панів, готують для себе кутю вже не з пшеничної крупи, а із рижу. А ще **бідота**, у якої немає ні жмені (жменьки) пшениці і яку дуже-дуже часто можна зустріти у нас між кріпацьким станом, — у крайності, коли вже немає ніякої можливості дістати собі справжньої **куті**, готують собі кутю із перлової крупи, званої у нас також **кутею**. Такого ж звичаю — готувати кутю не з крупи пшеничної, а з перлової — тримаються й деякі панки і полупанки щодо своєї челяді, наслідуючи, звичайне, і в сьому випадку приклад інших панів.

Готуючи крупу для куті, хазяйка у нас турбується ще й про мед. За стародавнім звичаєм мед для куті безпремінно повинний бути у **сцільниках** (сотах), якщо можна, найменше пом'ятих і, коли можна, нанесених бджолами з липового цвіту, тобто білих, духмяних. Такими сотами запасаються, звичайне, ще восени, коли кладуть вулики у **бджоляники** (бджоляник — сельох, де складаються вулики на зиму, букви дж вимовляються у сьому слові, як італійське "г" перед м'якими голосними), а іноді й ради свята виймають звідти перед Багатою кутею назначений передніше вулик і добувають із нього соти. А між тим звичай вживати безпремінно соти для куті починає потрохи у нас одходити... Повсюдне зменшення у нас бджолярства і зусюдне поширення бідності заставили нас уживати медову патоку — купувати її у містах або у тутешніх пасічників, а найчастіше — діставати способом, про який я казатиму нижче. — Врешті... якщо дехто з моїх бідних земляків не може добути собі пшеничної крупи, то де ж йому узяти меду!.. Їдять у такому випадку і саму кутю або з маковим молоком, з водою із узвару, а іноді їдять... Я вам розкажу, як іноді їдять мої бідні земляки кутю при нужді!

Їхав я одного вечора на Багату кутю із шкіл додому. В дорозі захватила нас страшенна хурделиця і загнала в якийся степовий шинок. Заходжу — ціла юрма народу, теж подорожні. Гомонимо: про се, про те, третє, четверте, — як звичайно і буває при подібнім случаї. А між тим почало смеркати, скоро б і за кутю вже час. Узялися гомоніти і про кутю, що не можна ж, мов, нам зоставаться без неї, треба ж — щоб там не було — куті дістати.

Думали-думали і порішили просити хазяїна: продай, мов, нам куті! "Святощів не продають (те, що святе, — не продається)!" — коротко відповів нам сивоволосий господар шинку. "То так дай, спасибі тобі!" — "Так — можна!" і, повернувшись боком, каже своїй бабусі: "Даси їм, стара, як будемо їсти, по грудоцці (по шматочку) на брата, та й по півложки сити, і по ложці узвару...!" З'їв дідусь зі своєю сем'єю кутю, з'їли і ми кожний свою часточку, не надякуємося господареві, а у ворота — стук! Цілий обоз причалив, і все ж то наші таки земляки. Зігрілися подорожні, і як ми: "Будь ласкавий, дідусю!" — "Немає куті!" Аж жаль було дивитися, як же вони, бідні, засумували! "Оце, — кажуть, — привів Господь! Хоч би чужої, хоч би по кусеничку!" Слухав-слухав їх дід: "Ну, — каже, — коли ви вже такі люди богобоязливі... пождіть! А дай мені, стара, **ліхтарню** (ліхтар), та не вимивай же тії миски, що кутю їли!" Ї взяв ліхтар, поставив у нього **каганець** (такий собі світничок) та й пішов із хати. Через чвертку години вернувся з кухликом яблучного квасу... вилив його в миску і поставив на столі. "Поїжте, — каже, — хоть оцього замість узвару, старі люди так нас учили робити при нужді (поїжте хоч цього замість узвару, — старі люди так нас учили помагати собі при пригоді)! Ї ті приїжджі люди їли ложками квас і дякували милосердному Господу і дідусеві, що й вони, нещасливі подорожні, могли **зустріти** кутю!...

Господині, — хто збирається готувати у себе кутю із пшеничної чи із перлової крупи, — окрім крупи і меду більше нічим і не запасаються, але ж ті хазяйки, котрі **попанячились, панами помазались**, або (як оцінюють ще іноді такий прозелітизм мої земляки) **почортіли, забули Бога, перевернулись із людей в чорзнащо**, і таке инше, себто такії хазяйки, которі забули **предківські звичаї** і збираються робити у себе кутю із рижу (рису), ті, крім рижу, запасаються ще іноді й **родзинками** (ізюмом).

Друге місце, опісля запасів для куті та узвару, належиться приготуванню **м'ясива** (усякого м'яса) для празників. Тут — хто на що здатен! Хто заможніший, б'є вола, корову, **телицю** (звичайно таких, що чимось невдатні для роботи, для приплоду, себто таких, від яких нема чого ждати **користі**) і, якщо сем'я невелика, частину м'яса продає, а другу, заморожену, зоставляє для домашньої потреби, і її споживають аж до великого посту, а іноді ще й солять і залишають до Великодня. У кого багато птиці, то ту частину, що для домашньої потреби, ріжуть усю перед празниками, а іноді навіть і за декілька тижнів до святок, якщо ж морози хороші і увесь час, ріжуть навіть інколи перед пилипівським постом, щоб заговіти **дробиною**, а потім порізану заморожують і роблять так, як із замороженою воловиною) для продажу звичайно ріжуть птицю після празників, якщо, звичайно, не продадуть на місці живою). При цьому (що, врешті, трапляється частіше з людьми небагатими, що їм треба грошей для празників і насущних видатків) частина порізаної дробини, особливо ж гусей, і навіть частина нерізаних гусей продається на **красних торгах** у городах. Хто ж ще бідніший — задовольняється одною-другою **гускою** або **куркою**, а хто і зовсім бідний, нічого не має... Ну, та й ви, мій читачу, і самі добре знаєте, що можна зробити з нічого...

Та чи убогий мій земляк, чи ні, чи спроможний він щось зарізати у сею пору із дробини, чи неспроможний, а вже ж кабана, чи свиню, чи **підсвинка**, чи **порося** безпремінно він відгодує і заколе **к Різдву**. Звичай цей так розповсюджений у нас і так же нашому серцю милий, що навіть обивателі повітових наших містечок, не залічуючи туди, звичайно, панства, дотримуються його майже всі без винятку. А вже дітям, дітям — ой, як же він дорогий! ... от-от видніються у думці сало, ковбаси, **кендюх** (свинячий шлунок), начинений **грудниною**, кишки гречані або пшоняні, печінка і запечена кров, підсмажені з салом і усе такеє, а поки що — пузир, вим'ятий у гречаному попелі, наповнений горохом: і торохтати можна, і до хвоста

рудому коту прив'язати!.. "Глядіть же, мамо, розбудіть мене завтра, як будуть кабана смалить!.. Чи розбудите, га? Розбудіть же..." — "І мене, і мене!.." — "Добре, добре, спіть вже!" і діти — одне мале, а друге ще менше, солодко засинають, заколисані радісною думкою, що їх розбудять і що вони будуть дивитися, як кабана смалитимуть... І ось уже завтра, ще до світанку уже вся родина на городі, чи в садку, чи на березі коло річки, і смалять **кованого** або **білого**... На кованому або білому купа палаючої соломи, хазяїн, старший в сем'ї, ходить кругом і поправляє жердиною вогонь, діти, як гриби, коло нього, а мати збоку... А там, далі, теж вогонь і сем'я... направо — знов вогонь і родина коло його... за річкою чути собачий гавкіт... на селі заблаговістили... схід починає рожевіти...

До тих турбот, що їх мають хазяїни-українці, готуючись до Різдвяних святок, маємо залічити і турботи про **горілку**. Велике ж роздолля у нас у сей час винокурням і шинкам!.. беруть горілку і бочками, і бочечками, і відрами, і **піввідрами** або **п'ятириками**, і квартами, і, може, одна тільки косовиця здатна потягатися у тому з різдвяними святками! І не дивно! стільки празників зійшлося разом, при тім між ними є декілька таких свят, коли кожен українець, той, що навіть не п'є звичайно горілки, вважає безпремінним, можна сказати, святим обов'язком пригубити хоч потрошку. А крім того услід за празниками настають весілля і нерозлучні з ними **добридні** (відвідини молодого і молодої родичів і знайомих після весілля) і т. инше.

Куплена горілка вживається у час празників найчастіше у звичайному своєму вигляді, а все ж господиня у нас, особливо заможна, притьмом постарається запастися до Різдвяних святок усякими настоями **і запіканками**, себто горілкою, настояною на якихось колоніальних коренях, грітою на печі, в гарячому місці, в закупореному або навіть замазаному штофі, **бутлі** і — зуміє припасти улюблені наші **перчиківки**, на струкуватому або на круглому перці, **калганівки, бодянівки** і т. д., і т. д.

Дрібнопомісне дворянство, знайоме з **шпунтами** або з **шпунтушами**, як звуться у нас пунші заповзятими любителями цього заморського дива, запасаються у цю пору ще й **подвійною**.

Білі васильки, ладан і віск. Для чого ж нам потрібні у час Різдвяних празників білі пахучі васильки, ладан і віск, читач дізнається у свій час, тут же ми повинні тільки розказати, як ми собі їх дістаємо, або ж краще пояснимо, як ми здобуваємо собі віск, бо ладану — на гріш, на два — ми без усякого сумніву мусимо купити у **крамарів**, або ж городських, на **красних торгах**, або ж на якомусь ярмарку, а васильки ростуть на наших же городах, якщо ж у нас не наросли, то неодмінно мали нарости **у сусіди**, у куми, або ж у свахи, — **сього дива у нас — аби хіть!**

Бджолярство у нас, як я і вище уже казав, нищиться, число пасік із року в рік меншає, тому всій майже юрмі господинь-українок і віск, і мед доводиться добувати в інших. Звичайно, у місто вони за тим рідко вирушають, надо добиратися в город, коли тут же, на селі, або десь на найближчому хуторі є, може, у кого пасіка! При тім, і віск, і мед здобуваються у городі за гроші, а ми готові і втридорога краще діставати усе, аби тільки діставати не за гроші, тому що, як я казав уже, земля наша велика і щедра, та **грошей** у нас нема!.. Тому господині у нас мед і віск вимінюють у місцевих пасічників на курей, курячі яйця і подібні прибутки жіночого господарства, а все ж найчастіше вимінюють їх на свою працю, або ж, вживаючи місцеві терміни щодо такого міняння — вони пояснюють і сам характер заміняної праці — **беруть** віск і мед, і особливо віск, на **півмітка**, на **моток**, на **сорочку**, тобто зобов'язуються пошити комусь сорочку або напрясти півмітка або моток прядива (звичайно із клочча того, хто дає віск чи мед), і беруть за це стільки-то шматочків воску або певну мірку меду. Навіть саму справу викладають такими термінами... "Дай, — кажуть, — мені воску або

меду на півмітка або на сорочку!" Поширенню звичаю міняти таким чином свою працю на мед і віск немало, можливо, сприяв інший звичай, що й до сьогодні поширений у моїх дорогих земляків, саме звичай у тяжкі і скорбні миті життя давати обіцянку ставити Божій Матері, Спасителеві, угодникам святим свічки, моїми руками зроблені, і з воску, власноручно заробленого, і таку обітницю сповняти суворо і статечно... хоч свого воску — нема де діти, хоч нехай і гадюки тут сичять та не дають сповнити тієї обітниці... тому що вірують мої дорогі земляки і мої дорогі землячки — "хто ламає слово, той віру ламає, той душу ламає, той Бога ламає!.."

Отак дістають собі мед і віск мої землячки взагалі, і так вони здобувають їх перед Різдвяними святками переважно... кажу переважно тому, що перед отсими святами і після них вони мають більше вільної години для відробітку узятого, більше, ніж будь-коли у іншу пору року, і тому, що в отсей час особливо роздається віск на півмітки і на сорочки господарями пасік і заможнішими хазяйками, що в них прядива багато, а робочих рук мало, то вони тому віск і купують, і обмінюють.

Ось, мій читачу, найважливіші речі, що на них господиня-українка звертає особливу увагу, готуючись до Різдвяних святок!

elib.nplu.org

ЩЕДРІВКА



Скинув, скинув бистрий кінь
золотую збрую.
Ти, мій коню, відпочинь,
а я защедрую.

Утомився ти в путі,
стерлися підкови...
Залишай на щастя ті —
підкуємо нові.

Підкуємо, як сніги
місяць переоре.
Нумо, коню дорогий,
перескочим горе.

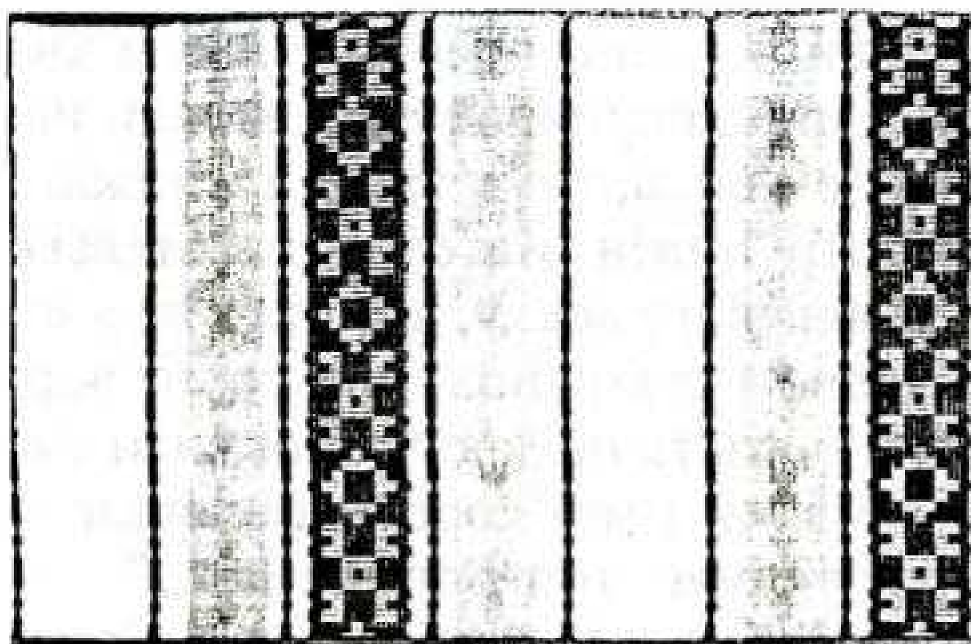
Десь на схилі, за горбом,
щастя рве стремена.
Як напружитись обом. —
може, доженемо.

Може, пісню, як зорю,
на шляху зустрінем.
Краще, конику, згорю,
ніж її покинем.

Ген летить моя стріла,
серце наскрізь ранить...
Не вези до джерела —
підвези до брами.

Повні руки щедрувань,
господарю — почет!
Рушив, рушив мій гривань.
Нумо, Новий роче!

Ніна Горик



Трибуна молодого дослідника

Світлана Проскурова

ВИДАТНИЙ ДОСЛІДНИК ЧУМАЦТВА 20—30-х років

"Кодекс професійної етики етнографа", прийнятий Міжнародним науковим братством українських антропологів, етнографів та демографів на своєму установчому з'їзді, що відбувався 1992 р. в Києві, закликає дослідників: "Шануй великих попередників, учителів у науковому та громадському житті, аби й тебе шанували по заслугах твоїх".

Цей заклик особливо актуальний для українських науковців, які й дотепер відкривають забуті імена своїх попередників, чий науковий доробок був вилучений з обігу в часи тоталітаризму.

Одним з таких незаслужено забутих вчених є Назарій Іванович Букатевич (1884—1984) — блискучий філолог, дослідник слов'янських мов і в той же час автор кількох грунтовних етнографічних праць, які й досі не втратили свого значення.

Н. І. Букатевич народився в Любомльському повіті Волинської губернії в сім'ї об'їждчика. Закінчивши Тартуський університет із званням кандидата історії [1], працював спочатку сільським учителем, пізніше — викладачем російської словесності в одній з одеських гімназій. З 1922 року життя Н. Букатевича пов'язане з викладанням у вищих навчальних закладах Одеси [2].

Наукову діяльність Н. І. Букатевич почав у сприятливий для української науки, зокрема для етнології, період, пов'язаний "з державно-національною перебудовою і ренесансом української культури" [3]. Потяг до україністики визначив коло наукових інтересів Назарія Івановича — історична етнографія — та привів його до Етнографічно-діалектологічної секції Одеської Комісії Краєзнавства при УАН.

Етнографічні дослідження проводилися під егідою новостворених у рамках Української Академії Наук народознавчих закладів: Етнографічної комісії (спеціалізувалася на дослідженні духовної культури українців, зокрема фольклору), Музею антропології та етнології ім. Ф. Вовка під керівництвом А. Онищука (досліджував матеріальну культуру), Кабінету примітивної культури кафедри історії України під головуванням М. Грушевського (досліджував нашарування реліктових культур), Етнографічних секцій Комісії Краєзнавства в університетських центрах (Харкові та Одесі) тощо.

Етнографічна комісія, виконуючи координуючу роль, розгорнула широку діяльність по систематизації фольклорних джерел, відомостей про традиційні народні вірування та обряди, про народні промисли. З допомо-

гою 30 постійних членів, мережі кореспондентів (понад 600 осіб) та кількох тисяч ентузіастів-збирачів на місцях, комісія за короткий час створила фольклорно-етнографічний архів, який став "золотим фондом" українїстики [4]. Результати досліджень публікувалися в "Етнографічному віснику" під редакцією А. Лободи та В. Петрова (з 1925 по 1930 рік вийшло 10 випусків).

Одним з напрямків діяльності Етнографічної комісії стало дослідження традиційних українських виробничих об'єднань — дніпровських лоцманів та чумаків. Їм були присвячені І та II випуски "Вісника" (1928 р.). Адже ще Ф. Вовк вказував на серйозні лакуни у вивченні матеріальної культури українського народу [5].

Крім матеріалів, вміщених у II випуску "Етнографічного вісника" — *"Матеріали до вивчення виробничих об'єднань. Чумаки"*, в рукописних фондах Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського зберігаються рукописи, отримані при підготовці випуску від постійних кореспондентів Етнографічної комісії з місць, а саме з колишніх основних осередків чумацтва: з Черкащини — С. Терещенко та В. Білого, з Полтавщини — Я. Риженка та І. Галюна, з Чернігівщини — Н. Малечі, з Одеси — Н. Букатевича.

Слід вказати на те, що вчені ВУАН у 20-х — на початку 30-х років при вивченні традиційної культури українців спиралися на досягнення європейських історичних шкіл. Більшість з них були прибічниками "соціологічної" школи, відповідно до принципів та методів якої намагалися знайти основу сучасних культури та побуту українців у первісному суспільстві та в так званих *"культурних переживаннях"* [6].

У 20-х роках в Європі складається "школа анналів", основоположниками якої стали М. Блок та Л. Февр, які відмовилися від концепції *"історизуючої історії"*. Л. Февр виступав "проти історії, яка, мов шляхетна пані, гребує економікою, що поряд виглядає жалюгідною черницею, проти історії, яка не розуміється ні на грошах, ні на кредиті, ні на сільському господарстві та промисловості, ні на торгівлі — все це для неї чиста абстракція" [7].

Цілий ряд відомих українських істориків — академіки М. Грушевський, Й. Гермайзе, М. Яворський, Д. Багалій, професори Р. Волков та М. Слабченко — поділяли теоретичні засади європейських учених. Н. Букатевич, вважаючи їх своїми вчителями, при дослідженні аспектів чумацького промислу активно користувався економічним інструментарієм.

Його дослідження *"Чумацтво в І половині XIX сторіччя (за архівними матеріалами)"* [8] присвячене економічним проблемам чумацтва як соціального явища. Саме таке його вивчення, яке грунтується на розвитку економіки України в XVII—XIX сторіччях, Н. Букатевич вважав єдино науковим.

Дослідник вирішив обмежитися вивченням стану чумацтва у Новоросії (сучасні Одещина, Херсонщина, Миколаївщина та Кіровоградщина). Тому він широко використав архівні матеріали — справи канцелярій Новоросійського і Бесарабського генерал-губернаторств, листування Таврійського генерал-губернатора з Міністерством внутрішніх справ, рапорти управителя Кримської соляної експедиції Самойлова. Докладне знайомство із статистичними документами дало можливість Н. Букатевичу детально проаналізувати соціально-економічні чинники, які сприяли розвитку чумацтва чи гальмували його, і політику російської адміністрації стосовно суто української торгівлі. Також він проаналізував залежність прибутковості чумацького промислу від масштабів видобутку солі та вплив на нього кліматичних та інших факторів (так, холодні дощі на початку літа 1816 р. спричинили збільшення кількості прісної води в озерах та уповільнення процесу осідання солі, а пошесть на худобу у Таврії та сусідніх губерніях у 1815 р. взагалі унеможливила доставку солі).

Дослідник детально розглянув взаємини чумацьких ватаг з офіційною владою, яка в особі генерал-губернаторів намагалася впорядкувати соляну торгівлю шляхом відкриття соляних складів та встановлення твердих цін на продукт, а також певною мірою протидіяла спекуляції сіллю з боку російського купецтва, яке скуповувало її на промислах у великих кількостях оптом за твердими цінами, а потім змушувало чумаків купувати сіль за значно вищими цінами. Крім того, оскільки чумацький транспорт був значно дешевшим від кінного, адміністрація Новоросії була зацікавлена у залученні чумаків до доставки збіжжя та інших товарів у порти Одеси, Миколаєва та Бердянська, оскільки від цього залежав обсяг зовнішньої торгівлі. Тому навіть розглядалися проекти покращення чумацьких трактів, влаштування на них колодязів та корчм, відведення площ під пасовища за рахунок казенних та поміщицьких земель, зниження плати за попас та водопій волів, спрощення процедури отримання чумаками паспортів. На жаль, жоден з них не був втілений у життя в першу чергу через активний спротив місцевих поміщиків.

Проаналізовані також взаємини з місцевою владою (губернською і повітовою) та поміщиками. Їх діапазон був дуже широкий — від надання чумакам поміщиками позик, дешевих пасовиськ та водопою до розорювання шляхів. Окремо висвітлені механізм хабарництва та зловживань чиновників на соляних промислах і спроби протидії йому з боку чумаків.

Н. Букатевич розглянув чинники, які врешті-решт призвели до поступового згортання обсягів чумацького промислу на Півдні України. Крім погіршення якості трактів (незважаючи на те, що в 1839—1842 рр. був виконаний значний обсяг робіт по упорядкуванню шляхів, що вели до Одеси), на це вплинула земельна політика адміністрації та поміщиків. Нестача орної землі спричинила розорювання традиційних пасовищ для волів та місць чумацьких таборищ, крайнього звуження трактів (межова інструкція визначала ширину чумацького шляху в 30 сажнів (1 сажень = 2,13 м), а фактично вона доходила до 10 сажнів).

Крім того, Н. Букатевич найдетальнішим чином визначив географію чумацьких шляхів на Півдні України та маршрути їх сполучення з іншими регіонами (Київщиною, Волинню, Поділлям, Полтавщиною, Катеринославщиною, Бессарабією та Польщею).

Це зріле, споряджене фактографічними матеріалами та економічними викладками дослідження було продовженням попередньої роботи Н. Букатевича — історико-етнографічних нарисів *"Чумацтво на Україні"*[9].

Починаючи роботу над ними, автор спершу мав намір дослідити чумацькі пісні як різновид української соціальної пісні, виявивши в них нашарування тих чи інших історичних епох. Однак, почавши студіювати роботи Г. Данилевського, І. Рудченка, Ф. Щербини та М. Сумцова, Н. Букатевич вирішив використати фундаментальні відомості про економічний розвиток України, статистичні дані, архівні джерела та публікації періодичних видань. В результаті він започаткував цілу низку досліджень, але встиг коротко висвітлити лише історію, географію, соціальну базу та економіку промислу, в меншій мірі — його матеріальний бік (асортимент товарів, тяглова сила, реманент, насамперед будова мажі, чумацькі шляхи і переправи тощо). В подальшому планувалося дослідити духовний світ чумаків, їх фізичний та психологічний тип, чумацьку творчість.

Насамперед Н. Букатевич зазначив, що жоден з дослідників XIX сторіччя не вивчав проблему в комплексі. До уваги бралися лише окремі її аспекти, як-от побут, уривчасті економічні викладки, пісенна творчість чи організація валки. Чумацтво вивчалося у відриві від конкретних соціально-економічних обставин тієї чи іншої історичної епохи.

Автор простежив зміну поглядів ряду дослідників на походження та хронологічні рамки існування чумацького промислу. Він схилявся до

гіпотези І. Рудченка про те, що чумацтво в класичному розумінні цього терміну, тобто промисел, зміст якого полягав у доставці солі з Криму та риби з Дону великими валками возів з воловою запрягою, остаточно сформувалося не пізніше XV—XVI сторіччя разом з появою та утвердженням козацтва у пониззі Дніпра. Взагалі, протягом XVI—XVIII сторіч чумацтво нерозривно було пов'язане саме із Запоріжжям. Низові козаки брали найактивнішу участь в чумацькій торгівлі, яка великою мірою визначала економіку Січі, займали певну нішу в соціальній базі промислу, забезпечували охорону чумацьких валок та утримання шляхів.

Щодо етимології терміну *чумацтво*, то Н. Букатевич, спираючись на знання слов'янських мов, виклав власні міркування про походження слова *джумак* (галицько-польського синоніму *чумак*) від *джума* (*чума* — хвороба).

На протязі XVII—XVIII сторіч соціальну базу чумацького промислу складали представники майже всіх станів українського населення: посполиті (селяни), міщани, козаки (запорізькі, городові, слобідські). Процес соціального розшарування, що був особливо помітний у Гетьманщині, призводив до обезземелення та пролетаризації селян і козаків. Як правило, їх нащадки вже в другому поколінні відривалися від землі і або подавалися на Запоріжжя, або ставали наймитами у заможних чумаків. Експлуатовані, позбавлені перспектив стати самостійними господарями кількох паровиць волів та маж, вони з легкістю полишали своє заняття і поповнювали ряди шукачів волі та легкої наживи. Особливо це проявилося під час Коліївщини. За матеріалами допитів російськими військовими властями полонених гайдамаків (віднайдених та досліджених Й. Гермайзе [10]), багато хто з них, походячи із селян, приставав до Січі та брав участь у чумакуванні, а потім опинявся на Правобережжі у гайдамацькому загоні.

Визначаючи основні етапи розвитку чумацького промислу, автор спирався на архівні джерела та публікації, що стосувалися конкретних історичних обставин та соціально-економічних реалій. Це дало можливість пов'язати зміни в характері промислу із змінами соціально-економічної ситуації в Україні, особливо в період російської колоніальної експансії, коли українська торгівля, і зокрема чумацтво, почали зазнавати економічних утисків з боку царського уряду. Протягом XVIII сторіччя уряд здійснював цілеспрямовану економічну політику, "маючи на меті вбити цим український торг, що з нього поважний конкурент торгу російському" [11]. Такі заходи, як встановлення високого мита на предмети запорізької торгівлі, накладання надто високих митних зборів на українські товари (на деякі види досягали 37 %), порушення транспортних зв'язків України із Західною Європою, сваволя російської військової влади і, нарешті, зруйнування в 1775 р. Запорізької Січі, ніяк не могли сприяти чумацькій торгівлі. Але потреба в солі та рибі не зменшувалася і не дала промислу занепасти. Чумацтво було економічно міцним і глибоко укоріненим у побуті українського народу.

З утвердженням російського панування у північному Причорномор'ї господарський комплекс України став об'єднаним і почав тяжіти до Чорного моря та прямих зв'язків із закордонним споживачем сировини. У І-й половині XIX сторіччя з початком економічного буму на Півдні України чумацтво дістало новий поштовх для розвитку. Зростання обсягів зовнішньої торгівлі через чорноморські (меншою мірою азовські) порти вимагало інтенсифікації та здешевлення перевезень зерна й інших товарів експортної групи. Це сприяло капіталізації промислу та змінам у його соціальній базі. Усе ширші верстви населення України, особливо її півдня (казенні селяни, кріпаки — для них чумакування було особливо привабливим, військові поселенці, колоністи, навіть збіднілі дворяни), залучалися до участі в чумацькій торгівлі, ширилася і географія розповсюдження

промислу, включаючи Поділля, Чернігівщину, Бессарабію та Кубань з її в основному українським населенням.

Відтак Н. Букатевич скрупульозно порівнює статистичні відомості про обсяги доставки зерна та інших товарів у чорноморські порти по роках, визначає вартість перевезення одного пуда збіжжя чи солі, беручи до уваги маршрути руху чумацьких валок і кількість переправ через річки на них, враховуючи амортизацію маж, платежі за пасовища та водопій, можливі збитки від падіжу волів. Також він навів докладні відомості про особливості функціонування промислу в різних чумацьких осередках, які різнилися традиційним асортиментом товарів, виробничими прийомами та прибутковістю.

Зміни в економіці, які поглибили капіталізацію суспільства, призвели до зростання соціального розшарування в середовищі чумацтва. На зміну чумацьким ватагам *запорізького* типу, які складалися з рівноправних господарів та несли на собі відбиток козацької військової організації, прийшли валки *хазяйські*, що формувалися за рахунок дрібних чумаків і селян, які, маючи одну — дві паровиці, не могли скласти конкуренцію чумакам-капіталістам, та валки *наймитські*, з отаманом-артільщиком, який був довіреною особою купця-наймача. За традиційним типом формувалися лише валки, які складалися з чумаків-власників (таких, що мали не менш ніж 5 маж): з виборним отаманом, помічником-*осавулом* та іншими атрибутами.

Проте з ІІ-ї половини XIX сторіччя виникають умови, які в подальшому спричинили занепад та зникнення чумацтва. Ще в 40-х роках відомий економіст Заблоцький-Десятовський відзначав зниження рентабельності чумацьких перевезень через значні трудозатрати, високу вартість та повільність транспортування товарів, що призводило до зміни цін за термін перевезень, криз на підприємствах і насамперед у поміщицьких господарствах [12].

Український історик, академік ВУАН М. І. Яворський [13] у своїй праці *"Україна в епоху капіталізму"* зазначав: "Капіталістичний спосіб продукції, захоплюючи собою що-раз ширше окремі ділянки українського господарства, очевидно, мусив поширяти й ринок збуту цього господарства. Торговий капітал, що керував до-тепер цим ринком збуту, ріс на очах, втворюючи що-раз то ширші рямки крамового обороту, не тільки внутрішнього, а ще й закордонного. Само собою розуміється, що дотеперішня організація цього ринку збуту, крамового обороту в її основних частях, в перевозі і в митній політиці, втворена ще в умовах феодального способу продукції, не могла задовольнити нових потреб в нових умовах. Основою дотеперішньої організації ринку збуту в її головних частях було, з одного боку, чумакування, як виключний спосіб транспорту в крамовому внутрішньому обороті, та уміркуваний тариф з 1857 р., що отворив широко двері для закордонних фабрикантів. Капіталістичне господарство не могло погодитися з такими умовами цього крамового обороту: молода його промисловість категорично домагалася більш рішуче протекційних тарифів митних, ростучий на очах крамовий оборот не задовольнявся більше примітивним транспортом" [14].

60-і, а особливо 70-і роки XIX сторіччя в Україні були періодом інтенсивного будівництва залізниць. Цікаво, що чимало маршрутів майже повторювали напрямки чумацьких шляхів. Очевидно, це було викликано як географічними, так і економічними чинниками (характер місцевості, значення тих чи інших господарських осередків). Із будівництвом залізниць старі торговельні шляхи втратили своє значення або змінили напрямки. Для ілюстрації Н. Букатевич порівняв тогочасні напрямки залізниць на Півдні та в Центрі України з чумацькими трактами і в ряді випадків довів майже повну їх тотожність.

Чумаки не могли конкурувати із залізницею не лише через те, що нею товари доставлялися швидше та в більшій кількості, але й тому, що залізничний транспорт був дешевший. До того ж, усе більшого поширення набувало перевезення товарів водними маршрутами, що було значно дешевше, ніж перевезення суходолом. Чумакування стало економічно невигідним, і чумаки або навернулися до інших професій, або стали обслуговувати виключно інтереси місцевої торгівлі. Вони доставляли товари від залізничних станцій до населених пунктів чи від промислових підприємств до найближчої залізничної станції. Але розвиток транспорту поступово знищив і такі рештки чумацтва.

Крім опрацювання архівних матеріалів та публікацій історичного, економічного і статистичного характеру, Н. Букатевич при підготовці дослідження скористався і суто етнографічними матеріалами. Зокрема, він опитував колишніх чумаків, які ще жили в населених пунктах Херсонщини та Поділля в 20-і роки, для вивчення реалій промислу в II-й половині XIX сторіччя. Для ілюстрації деяких узагальнень стосовно соціальної природи промислу в той чи інший період Н. Букатевич використовував фрагменти текстів чумацьких пісень із зібрань І. Рудченка та П. Чубинського.

Особливо слід відзначити, що Н. Букатевич першим з дослідників чумацтва узагальнив розрізнені та неповні відомості про чумацькі шляхи, як от: походження назв старовинних шляхів, їх зв'язок з новими, прокладеними в XIX сторіччі, причини втрати значення старих та появи нових шляхів, розташування переправ та бродів через річки, утримання шляхів та участь у цьому адміністрації, проблеми, пов'язані з наявністю чи відсутністю достатньої кількості пасовищ для волів, місць для водопою та відпочинку. До цієї роботи він залучив Ф. Петруня [15], який, опрацювавши значну кількість картографічних та статистичних джерел, склав у якості додатка до *"Чумацтва на Україні"* докладну карту шляхів України І-ї половини XIX сторіччя (як чумацьких, так і торговельних та скотогонних) з власними коментарями.

Дослідження Н. Букатевича стали новим словом у вивченні феномена чумацтва. Спираючись на історичні, економічні та статистичні відомості, архівні та фольклорні джерела, творчо опрацювавши спадщину, вчений створив широку картину зародження, розвитку, розквіту та занепаду промислу, пов'язавши її з основними періодами історії України і поставивши у пряму залежність від соціально-економічних обставин народного життя. Н. Букатевич наочно показав величезне значення чумацтва у формуванні єдиного господарського комплексу України, встановленні та зміцненні економічних та культурних зв'язків між різними її регіонами. Промисел спирався на широку соціальну базу, втягуючи в свою орбіту практично всі верстви українського населення та сприяючи досягненню ними певної економічної самостійності. Чумацтво було автентичним, суто українським промислом, не містячи жодних запозичень від інших етносів у виробничих прийомах, соціальній організації, побуті та духовній культурі. Незважаючи на тісний зв'язок з козацькою традицією, воно було абсолютно самостійним явищем, передусім економічного гатунку, і таким, що спиралося на традиційні форми суспільної організації українського народу. Саме тому радикальні зміни в соціально-економічному становищі України в кінці XIX сторіччя і призвели до занепаду чумацької торгівлі. Однак притягальна сила широкого пласта духовної культури, створеної чумаками, була настільки вагомою, що пам'ять при них надовго залишилася в народній традиції.

При дослідженні матеріальної культури промислу Н. Букатевич не пішов традиційним шляхом опису "мережаних маж", "круторогих воликів" та іншого антуражу. Як дослідник європейської школи, він широко використав економічні та статистичні відомості, які свідчили про значну

прибутковість заняття та його економічну привабливість. Крім того, дуже вагомим було дослідження географії традиційних і нових чумацьких шляхів та їх зв'язку з господарськими осередками.

На жаль, з ряду вагомих причин Н. Букатевич не зміг продовжити вивчення чумацтва. Як відомо, з кінця 20-х років для українських вчених настали часи випробувань та жертв. Орієнтація українських істориків та етнографів на здобутки їх європейських колег, на встановлення істинної картини та наслідків російської колонізаторської діяльності в Україні не могла бути прийнятною для партійної верхівки. Крім того, проведення всеохоплюючих колективізації та індустріалізації вимагало від партійних та репресивних органів СРСР усунення найменшої можливості опору своїм планам. Тому першими зазнали репресій найяскравіші представники української інтелігенції, які могли стати моральними авторитетами для народу. В 1929 р. ДПУ "викрило" "українську контрреволюційну організацію "Спілка визволення України", яку начебто очолювали академіки С. Єфремов, Й. Гермайзе та інші видатні вчені-гуманітарії. По цій сфабрикованій справі проходив і Н. Букатевич, стандартно звинувачений в "антирадянській контрреволюційній діяльності" та "українському буржуазному націоналізмі". З 1931 по 1937 рік Назарій Іванович двічі перебуває в ув'язненні. Історія його поневірянь — окрема тема, що вимагає детального опрацювання архівних карних справ колишніх ДПУ-НКВС.

Але йому пощастило вижити, і з 1937 р. Н. І. Букатевич продовжив викладацьку діяльність в Одеському державному університеті, опублікував ряд філологічних досліджень, став доктором філологічних наук, професором, завідувачем кафедри російської філології, проводив дослідження в галузі російського та слов'янського мовознавства. Його учні, а нині науковці, В. Є. Панченко (Кіровоград) та Л. Л. Сауленко (Одеса) тепло згадують Назарія Івановича — людину визначного інтелекту та ерудиції.

Кіровоград

[1] Учені вузів УРСР. — К., 1968. — С. 78.

[2] Методические материалы к спецкурсу "Русисты Одесского университета. Букатевич Н. И.". — Одеса, 1980. — С. 4.

[3] *Винниченко В.* Відродження нації. В 3-х ч. — Київ — Відень, 1920.

[4] Енциклопедія українознавства в 3-х т. — Львів, 1994. — Т. III. — С. 645—647.

[5] *Волков Ф.* Этнографические особенности украинского народа // Украинский народ в его прошлом и настоящем. — Петроград, 1916. — Т. II. — С. 456—459.

[6] Украинцы. В серии "Народы и культуры". В 2-х кн. — М., 1994. — Кн. I. — С. 26.

[7] *Февр Л.* Бои за историю. — М., 1991. — С. 12, 68.

[8] Рукописні фонди ІМФЕ НАН України. — Ф. 1—4, од. зб. 344.

[9] *Букатевич Н. І.* Чумацтво на Україні (історично-етнографічні нариси). // Господарство та право. Записки Одеського інституту народного господарства. — Одеса, 1928. — С. 1—89.

[10] *Гермайзе Йосип* (1892 — ?) — історик, академік ВУАН. Заарештований в 1929 р. і засуджений на процесі у "справі СВУ". Відбував ув'язнення на Соловках та у Ярославлі, потім засланий до Саратова, де знову заарештований. Подальша доля невідома (див.: Енциклопедія українознавства в 3-х т. — Львів, 1994).

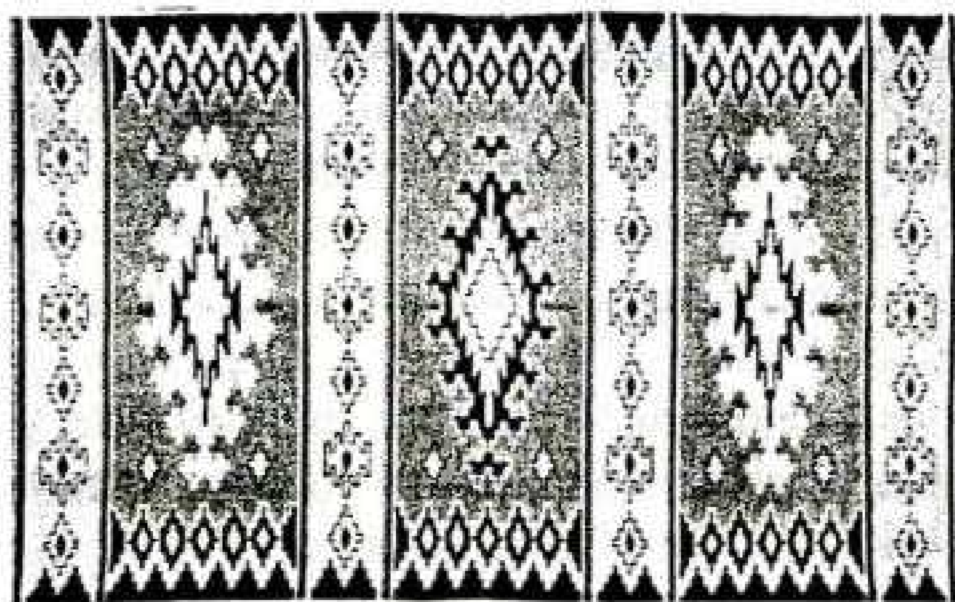
[11] *Щербина В.* Україна і російський уряд у середині XVIII сторіччя. — К., 1925 (цит. за: Букатевич Н. І. Чумацтво на Україні. — С. 25).

[12] Див.: *Букатевич Н. І.* Чумацтво на Україні. — С. 77.

[13] *Яворський Матвій Іванович* (1884—1937) — український історик, академік ВУАН з 1929 р.

[14] Див.: *Букатевич Н. І.* Чумацтво на Україні. — С. 77.

[15] *Петрунь Федір* (1894 — ?) — історик і географ; народився на Поділлі, викладав у Одеському Інституті Народної Освіти; автор праць з історичної географії та картографії. На початку 30-х років репресований (див.: Енциклопедія українознавства в 3-х т. — Львів, 1994).



Розвідки і матеріали

Михайло Чорнописький

КОЛОМИЯ ЯК ОСЕРЕДОК НАЦІОНАЛЬНОЇ КУЛЬТУРИ УКРАЇНИ СЕРЕДИНИ XX століття

У висвітленні процесу духовного відродження Галичини першої половини XIX ст., діяльності "Руської трійці" переважно звертають увагу на зовнішні фактори: пожвавлення культурно-національного життя на Наддніпрянщині, в Сербії, у Чехії та Словаччині, активізація польської колонії у Галичині перед повстанням 1830—1831 рр. тощо. Навіть в об'єктивних нарисах про галицьких будителів якось поза увагою залишається те реальне середовище волелюбності в краю, з якого йшли століттями тектонічні імпульси до звільнення від чужинецького панування. "Самостійно студіюючи фольклористичні збірки, історичні дослідження, твори діячів слов'янського відродження — Шафарика, Вука Караджича, російських, а згодом і українських письменників, Шашкевич проймається ідеями культурного відродження рідного краю" [1], — читаємо в одному з таких. Ніби все так, але ж треба було певних чинників, які б давали певність, тверду переконаність Шашкевичу та іншим в давно очікуваній потребі пробудження краю.

Автори розвідок звертають увагу і на те, що саме Львів став місцем галицьких будителів. І в цьому формально мають рацію, бо ж Львів — адміністративний, політичний, культурно-освітній осередок краю, перехрещення комунікацій між сходом і заходом слов'янського світу. Зрештою, Львів — місце головних подій того пробудження... Адже упродовж століть польського панування в 30—40-х рр. Львів став і антиукраїнською цитаделлю колонізаторів: його суспільно-політична, національно-культурна атмосфера була тоді задушливою для українців навіть у наших храмах, а про урядові та громадські інституції годі й говорити. Досить згадати, що Шашкевичів товариш по семінарії пастораліст Плешкевич за наполяганням Маркіяна підготував проповідь у міській церкві українською мовою та вже на амвоні не наважився її виголосити і, затинаючись, з труднощами експромтом переклав готовий текст польською, після чого "в семинарии решили, что во Львове нельзя говорить русских проповедей" [2].

Комплекс панівної польщини гнітюче тяжів тоді над свідомістю родин українського духівництва — фактично єдиного на той час інтелігентного прошарку — і у Львові, і на всьому Західному Поділлі, батьківщині М. Шашкевича, Я. Головацького та інших членів львівського патріотичного гурту. На хліборобських теренах Галичини польські дідичі-кріпосники за якихось два століття свого необмеженого панування так придушили українців, так звели до становища кріпака й українського священика, що він змушений був виживати тільки в стані запобігання панської ласки, зречення своєї національної гідності, охрещуючи польскими іменами навіть своїх дітей та віддаючи їх до польських шкіл. Свого часу І. Франко досить яскраво описав цей стан поневолення і деморалізації українського духівництва та міщанства [3]. Австрійська окупація Галичини і Буковини не послабила польського тиску на українців. Новоявлених австронімецьких баронів, не менше ніж польських дідичів, лякало пробудження національ-

нальної свідомості українців. Спогади того ж Я. Головацького це яскраво ілюструють. Досить було студентові-мандрівникові затриматись у селянській хаті, як з панського двору вже мчали гінці від економа, а його зацікавлення старим українським написом на хресті біля першого буковинського села Бабина мало не закінчилось арештом і етапом до поліції у Чернівцях. Не менш яскраво ілюструють повну зверхність польських мандаторів над українським священиком спогади Я. Головацького про його перебування на парафії у селі Хмелева над Дністром (тепер Заліщицького району Тернопільської області). Навіть у тому пробудному 1848 р. мандатори Гейделі і Кучинські "обіцяли йому золоті гори" (довічне матеріальне забезпечення, 150 моргів поля, збудувати будинок і інші господарські будівлі, 300 гульденів річної пенсії і ін.), щоб тільки він зрікся участі в українському громадсько-політичному житті. А коли Головацький на це не пішов, провокували різні побутові конфлікти і врешті донос у поліцію та обшук.

Історія визвольних змагань українців свідчить, що на кожному етапі визвольний дух генерували не лише зовнішні чинники, що національне пробудження наступало тільки там, де ще дух опору чужинцям не був цілковито зламаний, історична пам'ять не затерта, де ще була жива традиція боротьби за волю. Тим джерелом незламності духу, що до нього усім серцем потяглися ентузіасти Шашкевичевого товариства був опришківський рух, який мав відгомін у всіх народів регіону і нагадував про себе ще й у другій половині XIX ст. "Опришківство тривало довгі віки, — писав В. Гнатюк, — головний його контингент рекрутувався з простого народу, стикався з народом на кождім кроці, переживав з ним добрі і злі хвилі, то ж і неможливою було би річчю, аби не полишив у народній пам'яті ніяких слідів про себе" [4].

Закономірно, і національно-культурне пробудження 30—40-х рр. XIX ст. найперше проявилося не у Львові чи на Поділлі, а в гірських околицях Галичини і Буковини, де в народі не згасали волелюбні настрої, почуття власної гідності, віра у власні сили. Навіть у часи кріпацтва у гуцульських громадах люди мали зброю, влаштовували віча, шанували свою гідність і честь, відвертіше висловлювалися, не запобігали ласки у панства та урядників, в усьому зберігали свої давні традиції. Українці цього регіону до окупації краю Австрією 1772 р. найактивніше підтримували духовний зв'язок з Наддніпрянщиною та Лівобережжям, зокрема в намаганні запровадити народну мову в церквах та світському житті. Свого часу І. Франко в архіві бібліотеки Оссолінських натрапив на факти, що "переважно в убогих гірських околицях зустрічаються попи, які вже на початку XVII ст. відчувають потребу створення літературної мови, близької до мови народної і які першими практично стають на цей шлях". Таких парафіяльних священиків Франко назвав "несвідомими апостолами національного відродження Галицької Русі" [5]. Тому нема нічого дивного, що не в історичному, адміністративному і культурному центрі краю — заполоненому польсько-німецькими колоністами Львові оживав дух національного пробудження, а, як і сто років тому, у стародавньому центрі Гуцульщини Коломиї, у центрі Бойківщини і Лемківщини — Перемишлі.

Коломийський патріотичний осередок у національному пробудженні Галичини в перщій половині XIX ст. зіграв винятково поважну роль. До цього додався і суб'єктивний чинник: понад 30 років центральною фігурою у нього був уродженець Ходорова, педагог і священик, директор окружної школи у Коломиї Микола Михайлович Верещинський (1793—1882), вихованець філософського факультету Львівського і теологічного факультету Віденського університетів, палкий борець проти полонізації та онімечування краю, "ревний русин", як його називали сучасники, натхненник і мèценат Шашкевичевого гуртка, його "всечесний господар", що "звелів родитися" вікопомній "Русалці Дністровій" [6]. Він був не одинак у справі, був винятково здібний педагог-організатор у національному русі. Верещинський згуртував і спрямовував до праці широке коло патріотів цілого краю, у своїй школі і в місті згуртував однодумців, серед яких виділявся також уродженець Львівщини (з Нового села, тепер Жовківського району), "трудолюбивий", як його характеризував Шашкевич, збирач фольклору й етнографічного матеріалу Григорій (у гуртку Шашкевича "Мирослав") Ількевич (1803—1841). Цей учитель школи Верещинського, як дослідив Андрій Франко, ще з середини 20-х років почав збирати фольклор на Покутті [7] і не без натхнення свого директора був делегований до Маркіянового гуртка. Саме в записах

Г. Ількевича маємо найранішу фіксацію опришківських пісень [8].

У колі близьких помічників національної справи Верещинського були Іван Озаркевич (1794—1854) — шкільний товариш, збирач фольклору, активний член Руської Ради в Коломиї в 1848 р., один з організаторів народного Коломийського театру, міської української читальні, учасник "Собору руських учених" у Львові, Сильвестр Дрималик — "ревний русин", шкільний товариш Г. Ількевича, записувач фольклору, бургомістр Коломиї, права рука Верещинського в організації і керівництві громадсько-політичним життям українців Коломийщини в 1848 році та ін. У школі Верещинського учителював Микола Кобринський — батько Йосафата Кобринського (1818—1901) — автора першого в Галичині "Букваря" народною мовою і гражданським друком, першого агрономічного посібника для селян українською мовою (1847), діяльного помічника в організації театру, читальні — "Народного Дому", придбаного значною мірою на його пожертвування, активного учасника "Собору руських учених" у Львові. Його першим учителем і авторитетним порадником в національно-просвітній справі був М. Верещинський.

Треба сказати, що у багатьох гірських парафіях від Гуцульщини і до Лемківщини служили однокашники Верещинського по Львівському та Віденському університетах, і, як видно з їх листів, підтримували з ним зв'язок, симпатизували його самовідданій праці для рідного народу. Таких однокашників Верещинський мав у багатьох слов'янських країнах, підтримував з деякими зв'язок і в такий спосіб, крім друкованих джерел, мав добру поінформованість про національно-культурний рух у різних провінцях австрійської монархії.

Звертає на себе увагу те, що до кола близьких М. Верещинському інтелігентних осіб належали священики переважно з гірських сіл Гуцульщини, Бойківщини, Лемківщини, а також Покуття, Опілля. З усього видно, що вони не тільки через душпастирство знали його, але й були близькими його краянами, поділяли його погляди. Майже всі вони записували фольклор, а деякі і самі писали літературні твори, цікавилися літературно-громадським життям у слов'янських країнах Австрії, на Наддніпрянській Україні, усвідомлювали спільність історичної долі з нею Галичини і Буковини. Серед них були такі літератори і священики, як Михайло Лучкай (1789—1843) на Закарпатті, Лука Данькевич (1791—1861) зі Свалявщини, Михайло Гнідковський (1789—1861) з Калущини, Йосиф Левицький-старший (1791—1860) з Бовшева, Кирило Блонський (1803—1852) з Уторопів на Косівщині й ін. Це були в основному вихідці з династичних священицьких родин. За ними пішло таке ж молодше династичне покоління Маркіянових однолітків або близьких віком до нього: Маркел Кульчицький (1809—1864) з Пійла біля Калуша, Іван Білинський (1811—1882) з Дегови на Рогатинщині, Михайло Казанович (1807—1877) з Плав'є на Сколівщині, Йосиф Левицький (1812 р. народження) з Августівки на Тернопільщині та ін.

Факти переконують у тому, що коломийський, або, скажімо, карпатський патріотичний осередок Верещинського сформувався значно раніше, як львівський гурток Шашкевича — ще у 20-х роках, і не без впливу осередку Верещинського і у Львові згуртувалися патріотично настроєні студенти-українці, діти з тих же династичних священицьких родин. Не без допомоги Верещинського опинився на посаді парафіяльного адміністратора у Кутах Коломийського округу двоюрідний брат Маркіяна Шашкевича Іван Авдиковський. Верещинський, років на 20 старший від львівських ентузіастів, вже у 20-х роках створив у Коломиї патріотичний осередок, до якого з часом потягнулася молодь із задушеного колонізаторами Львова.

Про те, ким був для Шашкевичевого гурту М. Верещинський, красномовно свідчать спогади Я. Головацького про мандрівку до нього влітку 1834 р.: "Нарешті я дійшов до Коломиї, головного міста на Покуттю, до котрого **я жадібно прагнув**. Мені сказали ще у Львові, що у Коломиї є учитель Григорій Ількевич, який збирає руські народні пісні. Там же знаходиться **ревний русин**, директор окружного училища (Kreishauptschuldirektor) Микола Верещинський. Я пішов до Ількевича, який зараз же повів мене до свого директора. Верещинський прийняв мене як свого рідного. З душевним співчуттям поставився він до моїх прагнень, хвалив мої наміри і вихваляв мою любов до рідної справи, мою самовідданість. Я побув у нього декілька днів. То людина високоосвічена, тямуча в гуманних науках, докладно обізнана з німецькою літературою, знаюча всі до одного кращі тво-

ри Шиллера, Ґете, Гердера, особливо закохана в руську історію і літературу, хоч з іноземних перекладів. У нього я зустрів уже цілком зрілий погляд у питаннях народності, філософії, естетики, культури і т. ін., і в розмовах з ним **я набув позитивний погляд на предмети**, якими цікавився. З того часу я **щорічно** відвідував його і **діставав підкріплення і підтримку** в моїх працях. Помітивши, що мої грошові справи не завжди у доброму стані, він розпитував мене, які твори бажав би я читати і нерідко позичав мені на купівлю книг. Так, щоб я після прочитання йому книги привіз або прислав. При першій зустрічі він заявляв, що уже прочитав, і тому книги залишались у мене для того, щоб я давав їх читати своїм товаришам, які працювали на ниві рідної словесності" [9].

Таким чином, коломийський осередок М. Верещинського став опорою для львівського Шашкевичевого гурту. Верещинський у центр уваги ставив завдання утвердження громадянського статусу української мови у національно-культурному житті, з якого вона була вилучена чужинцями. Він не випадково розповідав молодим ентузіастам про стан рідної мови у різних реґіонах України, "з захопленням говорив про Буковину, про життя і про суспільний побут. Бідкався, що на половині Буковини панує руська мова, якою розмовляють інтелігентні люди, навіть самі бояри" [10].

По батьковій лінії М. Верещинський походив з відомої української патріотичної династії на Холмщині (Андрій Верещинський брав участь у переможній битві на Коломийщині під Обертином над волохами, син його був греко-католицьким єпископом у Києві, автором богословських творів), з Верещина під Грубешовом, з тієї місцевості, де українці здавна відчували особливий полонізаційний тиск колонізаторів. Мати М. Верещинського Марія Федорович — дочка священика теж з відомої на Поділлі родини українських патріотів. Сам Верещинський у 1816 р. неодруженим висвятився на священика і всі свої матеріальні ресурси віддавав на національно-просвітницькі цілі. До речі, робив це приховано, знаючи вороже ставлення влади до таких пожертвувань, але всі з його оточення про це здогадувалися [11].

Верещинський добре розумів важливість національно-просвітницької праці для краю, конечну потребу і вагу українського друкованого слова у піднесенні національної свідомості поневоленого народу і постійно давав гроші на друкування "Русалки Дністрової", збірки прислів'їв Г. Ількевича, альманахів "Вінок русинам на обжинки" та ін. Наприклад, з приводу жертвування коштів Верещинським на збірку Ількевича Іван Головацький писав до брата Якова: "Єгомості священику Верещинському, який не перестає бути великодушним і відданим меценатом нашої новонародженої літератури, хоч раз на тому попікся (за видання "Русалки Дністрової". — *М. Ч.*), засвідчуй мою пошану і вдячність довіку" [12]. А після надрукування альманаху "Вінок русинам на обжинки" (1846), знову ж на кошти М. Верещинського, Іван Головацький писав до Якова: "Честь і слава од всіх наших краянів Великодушному, всіх ревнительнійшому **Покровителю О[тцю] Николаю**. Єго чиста душа непоколебимо стоїт против всім недолям нашої возникающої словесности. О, як щаслив, кого Сей Муж полюбив, а, пізнавши єго в глибині душі і повіривши єму, жертвує гірко придбане імінеє в пользу всеобщого добра. Таких мужів мало під нашим сонцем, мало на сім світі" [13].

Шкода тільки, що обидва брати Головацькі, а найбільше Іван, підтримуючи жертовність Верещинського, не вповні осмислювали його громадянську поведінку, через що між Верещинським та Іваном Головацьким, який слав братові листи з Відня через посередництво Якова, зав'язалася гостра дискусія. Верещинський рішуче протидіяв умовлянню Івана Головацького схилити брата Якова до друкування українських книжок польськими літерами [14]. У зв'язку з виданням альманаху "Вінок русинам на обжинки" Верещинський у листі до Якова Головацького 2.XI.1848 р. нагадував братам, що книжки треба "в барві руській видати, то єсть затримати треба ортографію покійного Шашкевича. Коли-смо Маркіяна хвалили за єго руськє серце, то заховаймо і єго правила писаня в пам'яті, які нам зоставив. Він нас на праву дорогу справив. До чого нам чіпатися общини, коли маєм рідну мову. Най не буде пам'ятник виставлений Маркіянові кадилом фарисейським. Най же доля молодшого сина Тараса Бульби, що ся був закохав у польські[й] общині, учит не зиркати очима на всі сторони, але триматися вірно свого, отечеського" [15].

Сьогодні, в кінці XX ст., коли в українському суспільстві є чимало зденаціоналізованих українців, які не мають елементарного поняття про національну гідність,

готові на догоду власним інтересам розчленовувати Батьківщину і розсварювати українську суспільність, — не може не дивувати високий рівень національної свідомості М. Верещинського, його глибоке розуміння змісту і проблем відродження поневоленої і розшарпуваної чужинцями нації, єднання українців через жандармські кордони на ґрунті спільних історичних етнокультурних традицій, мови, церкви, стосунків з сусідами, з європейськими країнами. Свій погляд у цих питаннях Верещинський висловив у листах у зв'язку з підготовкою 1840 р. до видання збірки Г. Ількевича "Галицькії приповідки і загадки", а саме через те, що брат Якова Головацького Іван, який у Відні опікувався цим виданням, наполягав на друкувані книжки латинськими літерами. У листі від 2 травня 1840 р. до Я. Головацького Верещинський писав: "Ми нічого не зискаємо, пишучи латинськими літерами, а тому і не можемо прийняти їх, хоча ними пишуть і друкують чехи, іллірійці, котрих ми дуже любимо, але наслідувати не можемо, як нам пан Іван і його колеги радять" [16].

У цій дискусії Я. Головацький опинився у пікантній ситуації: часто відвідуючи Верещинського, він докладно знав його переконання і позицію в усіх аспектах політичного і національно-культурного відродження українців. Ґрунтовно обізнаний з історією, етнографією, працями лінгвістів, фольклористів, він чудово розумів політичну і етнокультурну ситуацію у слов'янському світі і разом з тим відчуваючи заманливість прагматичних аргументів брата, змушений був ретельно обґрунтовувати братові переконання Верещинського. З цього погляду дуже характерний лист від 5 травня 1840 р., у якому Я. Головацький писав братові: "Стережися того ідеалу азбуки, з него гаразду не сподійся, а лише розділення, подроблення народу". "Ти кажеш: "Ліпше нам лучитися з цілою Європою, ніж одною частю", а я думаю, ліпше держімся цілості Русі, того корення, з котрого-сьмо виросли. Нащо нам відчімхатися від нього, ліпше тоє просвіщеніє, що-сьмо вняли, ширити вглуб многоплемінного народу нашого, ніж маємо сторонити від своїх". "Дивно мені, що Ти, читавши Основ'яненка, знаючи "Пісні" Максимовича, Котляревського "Енеїду", можеш казати, що вони для царя пишуть, або для попівської касти! Встидайся, брате, за неуками потакувати! Не пишуть українці ані для царя, ані для вельмож московських, бо цар жоден не читав і не буде читати плодів словесності простого народу (борше що з Європи), ані вельможна московський не візьме до рук (зарівно, як і лях) книжки "хохляцької", як вони звуть; ні для попів (бо ті мають свої духовнії книги, а що такого, то є у них суєта мирська), але для народу і народолюбців". Врешті, Яків Головацький запитував брата щодо роз'єднання українців тою латинкою і в такому сенсі: "Що скажуть задніпрянці, де є вся сила наша, так фізичная, як і моральная, де в живій пам'яті старина козацькая... де тепер показується своє рідноє життя? Що ж вони скажуть? Чи думаєш, що приймуть латинськії букви?! Не знаю твердого русина, хто би так сказав!..."

Та після таких розумних і переконливих патріотичних аргументів Я. Головацький мимоволі видає себе: то переконання не його, а таки Верещинського — наставника і, головне, мецената. "На кінець ще Ти тоє скажи, — пише він, — що хотьби і я прийняв твою правопись, то щодо іздания "Приповідок" і "Пісень" треба сказати: "Чий хліб їсь, того пісснь співай". У нас знайшло би ся чимало добрих приятелів, котрі би прибігли з представленнями, але сягнути до кишені, то не дуже скварні. Шануймо ж того, хто не жаліє 500 ф[оринів] к[онвенційної] м[онети]. Його треба слухати" [17].

М. Верещинський, мабуть, відчував хисткість ідейних і моральних позицій братів Головацьких, і вже через вісім років після цього змушений був благально переконувати їх твердо стояти на українських патріотичних, **демократичних** позиціях та рішуче діяти. Особливо його хвилювала майбутня позиція Я. Головацького, яку мав би він відстоювати на "Соборі руських учених" у Львові в час "весни народів" 1848 р. Перед поїздкою Я. Головацького на цей "Собор" Верещинський 24 вересня 1848 р. написав йому ціле заповітне послання-наказ, в якому палко закликав: "будьте русинам вісником світла, правди і Божої сили", "совокупіть сили руські до одного цілю, совершіт діло просвіщення і свободи". Щодо мови, правопису і літератури, писав він, "заклинаю во ім'я розуму чоловіческого, аби не творено нового, ученого язика, аби народний язик зістав ненарушений і був підставов нашого письменства. Для народа нашого шукаємо світла і гаразду, най же буде язик єго органом, котрим до него говорити, єму одвічні правди уділяти маєм [18]. "Ми

же вступили на злу дорогу, ми акомодуємося вже до церковного, вже до польського, вже до російського язика, і другим слов'янам невелику прислугу робимо, а собі шкодимо. Тото "ŏ" (ляхŏв), "одказує" (місто "відказує"), "ходилъ" (місто "ходив") серце мені роздирає. Почитаю високо Кирила нашого і єго "Азбуку", узнаю її заслуги, але тим однако ж не грішу, же "ъ" викидаю навіки і **пишу**, як **мов'ю**. Любителі древности, котрі для почтенія заслуг високих мужів не в'яжуться відступити від правил, ними установлених, сут ідолослужителі, більше бо людей, ніж Бога, котрий єст найвищим розумом, поважают. Наша словесність єст народна, не даваймо протоісторичному праву приступу до неї (не сковуймо її віджилим, змертвілим. — М. Ч.), будьмо чистими Демократами, то єст за розумом, за натуров і за правдов ідім, і стережімся всякої виквітності, котра єст доказом злого смаку і знаком нерозуму" [19].

Верещинський не був впевнений, що листовно упросив Я. Головацького, а тому писав, щоб той приїхав для докладнішої консультації і "буде ще просити". Більше того, він для умовляння залучив ще й своїх коломийських однодумців, зокрема бургомістра С. Дрималика. "Пан презис Дрималик желає усердно з Вами видітися і пізнати, — писав він. — Як ревностний русин, хоче з Вами розумне слово побесідувати о наші[й] рущині. Допок він єст для своїх заслуг оком народа нашого, щоби єсте єго відвідали, і він мене зобов'язав, щоб я Вас просив приїхати до Коломиї. Приїдьте прото якнайборше. Він гадає їхати до Львова і там говорити в інтересах нашого народа. Приїдьте і для того, абисте заохотили більше кого до їзди до Львова. Кождий, з великого смиренія, а найбільше деспотизмом давним приглушений, не має серця і одваги. Треба ж промовити, аби ся осмілили готовитися перед світом і для общого гаразду ділати" [20].

Як відомо, ні Головацький, ні Вагилевич не мали сили духу йти шляхом Верещинського, витримати натиск польсько-московських та австро-угорських колонізаторів, морально не були готові до такого опору, а тодішнє львівське політичне середовище не тільки не додавало їм упевненості, а лише деморалізувало їх. Уже з 1851 р. Я. Головацький починає писати мертвим "язичієм", а після етнографічної виставки у Москві 1867 р., з переходом на службу в Росію, "з колишнього ентузіаста народного відродження робиться "истинно русским патриотом" і запеклим українофобом, зрадивши задля кар'єри переконання молодих літ і забувши свої ефектні обіцянки" [21]. У тогочасному приватному листуванні брати Головацькі "на кожному ступені бризкають зненавистю проти народу ("хохлов" і "хохольства"!); обскурантизм, кар'єризм, запобігання ласки у сильних, невимовна злість, нещирість та лукавство — б'є в вічі з кожного рядка цих надзвичайно цікавих документів, разом з комічним силкуванням писати "образованною" російською мовою" [22].

Промовистою є діяльність українських патріотів у Коломиї під час європейської "весни народів" 1848 р. Такої організованої практичної діяльності національно-державницького характеру не бачимо у той час в жодному іншому регіоні підавстрійської України. Верещинський зі своїми однодумцями без вагань організував орган місцевого самоурядування — окружну Руську Раду і був обраний її головою. Його заступником став голова міста Коломиї С. Дрималик — свідомий і діяльний український патріот. У короткому часі була організована національна гвардія, народна читальня, "Народний дім", український театр, розгорнуто масовий громадський рух за державну автономію краю. Окружна українська Рада під керівництвом М. Верещинського у Коломиї стала своєрідним штабом громадсько-політичного руху в краї. До Коломиї, до Верещинського і його однодумців потягнулися люди з Покуття й Гуцульщини, збиралися велелюдні віча і влаштовувалися різні патріотичні акції, про які польські газети у Львові подавали злостиві інформації.

Верещинський умів організувати біля себе однодумців, турбувався по-батьківському про молодий цвіт відданих українській ідеї діячів. Учителі його школи, їхні діти і родичі ставали до праці на національно-культурному полі. "Без перебільшення, майже кожен, хто потрапляв у "силове поле" Миколи Верещинського, ставав на шлях служіння рідному народові" [23], — пише автор нарису про свого краянина, про "ревного русина" М. Верещинського. Здається, не без впливу того "силового поля" Я. Головацький у родині криворівнянського пароха знайшов свою наречену Марію Бурачинську, з якою у 1841 р. одружився і яка там, на Гуцульщині, записала для його збірників найбільше фольклорного матеріалу. Не без впливу того ж "силового поля" опинився Я. Го-

elib.nplu.org

ловацький і на парафії у с. Микитинцях біля Коломиї, де служив у 1841—1847 рр. І поки він перебував у цьому "силовому полі" українських патріотів, не затьмарювали його розум ні москвофільство, ні австрофільство.

"Силове поле" М. Верещинського сформувало не одного українолюбця, а серед них і Йосафата Кобринського, сина отця Миколи — вчителя при головній окружній школі в Коломиї. За прикладом свого вчителя М. Верещинського він у 1842 р. у Відні видав "Букварь, новим способом уложений для домашньої науки" та "Способ борзо виучити читати" — книжки, писані живою українською мовою, друковані гражданським шрифтом, ґрунтовані на звуковому синтетичному методі навчання грамоти, багато ілюстровані фольклорними творами, "взірцеві з педагогічного погляду" [24]. Очевидно, мовно-правописна і методична концепція його вчителя Верещинського була добрим дороговказом для автора цих народних підручників, бо галицька письменна братія і педагогічна громада ще довго морочила собі голову з етимологією, єрами та єрчиками — аж до початку XX ст.

М. Верещинський брав діяльну участь в організації "Собору руських учених", що відбувався у Львові 19—26 жовтня 1848 р. Він уважно стежив за розвитком народознавчої науки в європейських країнах, зокрема в слов'янських, хотів, щоб і українці мали свої наукові видання на зразок інших слов'янських "Матиць" і в тому ж 1848 р. став одним з фундаторів культурно-освітнього товариства "Галицько-Руська Матиця". Це товариство до захоплення його москвофільським проводом видавало шкільні підручники народною мовою, серед них "Читанку для малих дітей" М. Шашкевича та дешеві книжки для народу. Тоді ж коломийські патріоти організовують у місті і "Руську читальню", збирають для неї українські книжки. У листі 27 травня 1848 р. Й. Кобринський просить Я. Головацького прислати твори наддніпрянців для переробки галичанам і пише, що "на нинішній Раді мав о. Верещинський прехороше слово, здало би ся напечатати оноє" [25]. А 24 грудня того ж року вже вся коломийська Рада звертається до Я. Головацького з переліком книг з української історії, літератури, зокрема називаються твори Г. Квітки-Основ'яненка, М. Гоголя (повісті "Миргород", "Тарас Бульба"), які треба придбати для народної читальні.

Масові патріотичні акції коломийчан відбувалися демонстративно з національною символікою, а "27 листопада [1848 р.] учинило місто Коломия своєму честному старості Бахови і также предсідателям окружної Руської Ради коломийської гг. Верещинському і Дрималикові урочистий похід з 80 походними, почитаючи їх великі заслуги около добра народного" [26], — так повідомляла преса про цей факельний парад. Такі демонстрації свідчили, що національно-просвітня й організаційна праця "ревного русина" і його однодумців давала свої добрі плоди на ґрунті наших громад, не задушених ще чужинцями-поневолювачами, давала надію на швидке відродження краю. 13 травня того ж бурхливого року Я. Головацький інформував брата Петра Далибора: "В Коломиї заведена Рада Руська, предсідателем о. Верещинський — але руські священики порадилися, щоби жодного урядника цісарського не приймати за члена — щоби не було такої ганьби, як у Станіславі, де німота утворила свою раду австрійсько-конституційну і призвала русинів до того — та найшлося кількох, що пристали" [27].

Отже, антиукраїнські сили також не дрімали, і коломийці добре це розуміли, оберігаючи святу справу від ворогів і пристосуванців. Не дивно, що польська преса з роздратуванням писала про створення окружної Руської Ради у Коломиї з неприхильним до поляків бургомістром, про українських священиків у ній "зі святим запалом правди на чолі з промовцем ксьондзом Верещинським", що закликає "Nie łączcić się z polakami", бо вони проти української Церкви і Козацтва, бо вони вовки, які вбираються в овечу шкуру [28]. "Дня 8.VI постягувані натовпи селян гурмою облягали церкву в Коломиї, де мала горстка священиків руського обряду відправляла урочисто богослужения. Після молитов наступила хвиля глибокої тиші. Появляються духівники, пройняті побожністю, святою правдою, з промовцем Верещинським на чолі..." — писав той же "Dziennik Narodowy". Інший часопис повідомляв: "Бачимо уми народних мас, розлючені проповіддю Верещинського, яку він виголосив 8.VI б.р., коли з цілої округи постягано селян, наче б у кожному селі не було церкви... Його наука дала такі результати, що люд уважає всі панські поля і ліси власністю, домагається їх, виганяє худобу на панські землі і таке інше..." [29] Особливо дражливим було для

польських дідичів-колоністів те, що коломийські патріоти стоять за відокремлення Галичини від польської залежності. Як писав інший часопис, люди на вічу в Коломиї з цілого округу, збуджені промовою голови окружної Руської Ради священика Верещинського 8 червня, зібравшись на міському ярмарку, запросили його з помешкання і там підписували петицію про поділ Галичини на дві частини, щоб сейм у Відні це затвердив. До цього ж вони запросили і бургомістра Дрималика, "ревного неприятеля поляків", щоб він підтвердив, що така воля народу [30].

Коломийські патріоти усвідомлювали важливість національно-просвітницької праці для народу і подбали про організацію українського театру як найдоступнішого і наймасовішого способу духовного пробудження краян. У 1848 р. М. Верещинський разом з І. Озаркевичем, Й. Кобринським, С. Дрималиком організували в Коломиї український театр, пристосовували твори І. Котляревського, Г. Квітки-Основ'яненка до його репертуару. Вистави театру мали чималий резонанс не тільки на Коломийщині, а й набрали широкого розголосу по всіх регіонах Галичини. Коломийські аматори того ж року гастролювали у Львові, вони виступали на закінченні "Собору руських учених" 26 жовтня. Спектаклі були влаштовані у Львові та Перемишлі і в наступному році, але найдовше вони затрималися в Коломиї. У 1850 р. коломийці мали в своєму репертуарі вже й історичні твори ("Олена, або Движеніє козаків"), твори про опришків та гуцулів ("Бескидські верховинці"), а Озаркевич ще раніше розпочав писати народною мовою оригінальну п'єсу "Опришки в Карпатах". Популяризація опришківського месництва цілком була в дусі національного просвітництва коломийців.

Коломийський патріотичний осередок зіграв помітну роль у національному пробудженні галичан і буковинців у 30—40 рр. XIX ст., живив надією і львівську патріотичну молодь. Австрійські окупанти зневажили тих 200 тисяч підписів за автономію Галичини, що їх зібрали коломийські ентузіасти. Нові поневолювачі швидше порозумілися зі старими польськими колонізаторами краю, а імперська Московщина використала всі засоби для придушення усього українського. І все ж навіть одіозний москвофільський "Пролом" у посмертній згадці про М. Верещинського писав, "що покойный был самым ревнийшым протектором нашых першых писателей Маркияна Шашкевича и Якова Головацкого и за его фонды появилась на свет "Русалка Днестровая", залишив свої проповіді, цінні уже тим, що писані вони, за висловом перевертнів-українофобів, "по-русски грубо поперед 1848 годом" ("грубо" — це так про народну українську мову!) [31].

Коломийський патріотичний осередок М. Верещинського, окрім усього іншого, справив помітний вплив на діяльність Шашкевичевого гуртка, скеровував його на впровадження народної мови, фонетичного правопису, єднання з Наддніпрянщиною, на створення рідною мовою підручників для народних шкіл, на популяризацію опришківського месництва, спрямовував мовно-правописну практику авторів "Русалки Дністрової" до використання фонетичного принципу і нової графіки. Ідейно і морально до реалізації такої програми був найбільше готовий Шашкевич. Мова Шашкевичевих творів відбиває народно-розмовний колорит галицьких селян, у мові творів Головацького, Вагилевича більше помітне тяжіння до старокнижних елементів. Мовні концепції коломийців були виразно зорієнтовані на зближення з наддніпрянцями, через що дехто був схильний вважати, що Г. Ількевич у збірці прислів'їв і загадок покористувався матеріалом зі Східної України. Коломийці на 50 років випередили ідею державної автономії Галичини від її появи у програмі галицьких радикалів [32], більше як на півстоліття випередили ідею формування національного війська.

Атмосфера коломийського патріотичного середовища була цілком протилежною до середовища колонізованого чужинцями Львова. Саме під пресом цього ворожого українцям середовища не всі молоді ентузіасти Шашкевичевого гуртка витримали іспит на громадянську зрілість, опинились у ворожому таборі, зрадили свої молодечі ідеали, а отже й свого наставника і мецената М. Верещинського. Про це свідчать численні об'єктивні факти. Тому акцент у вислові "М. Верещинський залишився вірним "Руській трійці" і пізніше. Навіть тоді, коли деякі з її членів виявляли певну непослідовність" у ґрунтовному дослідженні діяльності "Руської трійці" [33] потребує відповідного переміщення — чи залишилися вірними своєму "всечестному сподареві Николі Верещинському" колишні члени і прихильники Шашкевичевого гуртка?!

Діяльність коломийського осередку української патріотичної інтелігенції досі мало вивчена дослідниками, доповнює картину духовного пробудження Галичини і Буковини, заслуговує належного поцінування істориків нашої культури.

Львів

[1] Історія української літературної критики. Дожовтневий період. — К., 1988. — С. 89.
[2] *Головацкий Я.* Пережитое и перестраданное // Письменники Західної України 30—50-х років XIX ст. — К., 1965. — С. 259.
[3] Див.: *Франко І.* Нариси з історії української літератури в Галичині. // Зібрання тв.: У 50 т. — К., 1980. — Т. 27. — С. 130—148.
[4] *Гнатюк В.* Вибрані статті про народну творчість. — К., 1966. — С. 96.
[5] *Франко І.* Нариси з історії української літератури в Галичині. // Зібрання тв.: У 50 т. — К., 1980. — Т. 27. — С. 132.
[6] Існує розбіжність щодо імені батька М. Верещинського. Автор нарису "Микола Верещинський" (Коломия, 1993). Микола Васильчук пише, що Микола Верещинський, "син Миколи", в той час як у довідкових матеріалах Львівської наукової бібліотеки ім. В. Стефаника (ф. 167, оп. 11, од. зб. 502, п. 21) зазначено ім'я батька не Микола, а Михайло. Це ж ім'я батька подає і М. Й. Шалата в "Українській літературній енциклопедії" (К., 1988. — Т. 1. — С. 293).
[7] *Франко Андрій.* Григорій Ількевич як етнограф // ЗНТШ. — Львів, 1912. — Т. 109—111.
[8] Див.: *Кирчів Р. Ф.* Етнографічно-фольклористична діяльність "Руської трійці". — К., 1990. — С. 212.
[9] Письменники Західної України 30—50-х років XIX ст. — К., 1965. — С. 248.
[10] *Там само.*
[11] Кореспонденція Якова Головацького в літах 1835—1849. — Львів, 1909. — С. 261.
[12] "Русалка Дністрова". Документи і матеріали. — К., 1989. — С. 148. Далі скорочено: Документи.
[13] Кореспонденція Якова Головацького... — С. 171. Правопис і підкреслення І. Головацького.
[14] Див.: Документи, №№ 86, 91, 92.
[15] Кореспонденція Якова Головацького... — С. 217.
[16] *Там само.* — С. 38—39.
[17] Документи. — С. 161—169.
[18] Щоб обгрунтувати простий, природній, помірковано-благорозумний правопис (нім.).
[19] Кореспонденція Якова Головацького... — С. 295—296.
[20] Кореспонденція Якова Головацького... У "Документах" (С. 268—269) текст цього листа поданий з куп'юрами і текстологічно неохайно.
[21] *Єфремов Сергій.* Історія українського письменства. Вид. 2-е. — СПб., [1911]. — С. 332.
[22] *Там само.* — С. 333.
[23] *Васильчук Микола.* Микола Верещинський. — Коломия, 1993. — 13.
[24] *Франко І.* Зібрання творів: У 50 т. — К., 1984. — Т. 41. — С. 299.
[25] Кореспонденція Якова Головацького... — С. 260.
[26] Зоря Галицька. — Львів, 1848. — № 32. — С. 134.
[27] Кореспонденція Якова Головацького... — С. 249.
[28] Dziennik Narodowy. — Lwów, 1848. — N 74. — S. 307.
[29] Gazeta Narodowa. — Lwów, 1848.
[30] *Там само.*
[31] Пролом. — Львів, 1882. — № 18.
[32] Див.: *Будзиновський В'ячеслав.* Ішли діди на муки. — Тернопіль. — 1994. — С. 48.
[33] *Кирчів Р. Ф.* Етнографічно-фольклористична діяльність "Руської трійці". — К., 1990. — С. 67.

РУКОТВОРНА КАРТИНА



Осел і віл, і пастирі.
Дари принесли три царі.
У яслах Син — усім надія,
А побіч Йосиф і Марія,
І зірка низько, угорі.

Царі не мовлять ані слова.
І пастирям завмерла мова.
Осел з волом, як і торік,
Стоять, а, може, навіть вік...
Лиш зірка світить паперова.

Марія з Йосифом і Син —
Нового мовчазний почин.
Хоч зроблене усе із глини,
Не глиняні пливуть хвилини
З праджерела і з прапричин.

Як хочете, то перед ними
Заколядуйте про незриме,
Хай паперова зірка всім
Освітить теплотою дім
Під зорями чужими.

Богдан Нижанківський

Інна Щербак

ОБРЯДОВІ ФОРМИ СТАТЕВОЇ ІДЕНТИФІКАЦІЇ ДІТЕЙ В ТРАДИЦІЙНІЙ КУЛЬТУРІ УКРАЇНЦІВ

Етнографічний матеріал з царини обрядової культури українців (східних слов'ян) XIX—поч. XX ст. дає підставу дослідникам стверджувати, що складниками нормативних критеріїв переходу з однієї соціо-вікової верстви в іншу були хронологічний вік та фізіологічний стан, яким народна традиція приписувала ті чи інші якості, що "або наближали людину до здійснення головних життєвих функцій — продовження роду та праці або віддаляли від них" [1]. Динаміка життєвого циклу в традиційному суспільстві оформлялася за допомогою системи вікового символізму, тобто уявлень і образів, у яких суспільство сприймало, осмислювало і освячувало (легітимувало) життєвий шлях індивіда і вікову стратифікацію [2]. Як підсистема культури, віковий символізм включає в себе такі елементи: 1) нормативні критерії віку, тобто вікову термінологію; 2) аскриптивні вікові якості, або вікові стереотипи, — риси і властивості, приписувані і програмовані особам певного віку в якості мисленої норми; 3) символізацію вікових процесів — уявлення про те, як повинні відбуватися ріст, розвиток і перехід індивіда з однієї вікової стадії в іншу; 4) вікові обряди-ритуали, за допомогою яких структурується життєвий цикл; 5) вікову субкультуру — специфічний набір ознак і цінностей, згідно яких представники даної вікової верстви, класу чи групи усвідомлюють і стверджують себе в якості "ми", відмінного від всіх інших вікових спільнот.

В архаїчній та традиційній культурах схема життєвого циклу включала три основні етапи: дитинство-дорослість-старість. Не менш важливим чинником обрядового життя в обох моделях суспільства поряд з віковим символізмом виступає статевий, — який визначає статеві відмінності й сексуальну поведінку. За словами К. Грушевської, "...первісна суспільність дійсно складається з двох полових громад, в котрих кожна творить свою окрему цілість. Розвиток сих двох громад (вірніше буде сказати сих двох громадських груп, бо ж кожна з сих великих половин розподіляється ще на поколінні підвідділи, як от діти, дівчата, молоді жінки, старі жінки — хлопці, молоді чоловіки, старі чоловіки і т. д.) — їх взаємини між собою, розподіл прав, розмежування і кооперація в розподілі економічних і громадських функцій, се все й творить первісне громадське життя в цілому, його своєрідний ритм, що визначається таким формалізмом і традиційністю [3].

Кожен народ і кожна культура дає дещо несформульоване, імпліцитне уявлення про природу дитини та її розвиток. В традиційній культурі українців, безумовно, існує стабільна і давня модель дитини і дитинства, для реконструкції якої необхідне всебічне дослідження, що включає комплексний аналіз етнографічних, лінгвістичних, історіографічних, соціологічних, педагогічних і психологічних даних.

Емпіричну основу такого дослідження складає етнографічний матеріал, що стосується розвитку дитини в традиційній українській культурі (починаючи від любовної магії, зачаття, вагітності, пологів, хрещення, пострижин і до обряду ініціації).

Ритуальне "програмування" статі майбутньої дитини починалося ще в циклі весільної обрядовості. Шлюб був не тільки оформленням сімейних стосунків, але й диктований культурою спосіб зняття протиріччя між здатністю молоді до продовження роду та необхідністю отримання на це соціальної санкції. Якраз весільний обряд і виконував цю регулятивну роль, адже існування колективу в часі вимагало постійного поповнення втрат.

Тому цілком аргументованими з цього погляду в календарному циклі були ритуали, які засуджували молодь, що не виконала призначених їй за віком обрядів (у даному випадку не одружилася). Хлопцеві чи дівчині прив'язували ("чіпляли") колодку, вимагаючи викупу у батьків [4]. Цей ритуал мав місце в період м'ясниць (на м'ясопусному тижні) і носив яскраво виражений негативний характер, адже його адресати вносили дисбаланс в установлену структуру соціуму і порушували його соціо-вікову динаміку. Як зауважував С. Токарєв, "в епоху середньовічного громадського побуту, коли і складалася вся система календарних звичаїв, сфера шлюбно-статевих стосунків зовсім не вважалася приватною справою зацікавлених осіб. Ця сфера зачіпала найбільш життєві інтереси сільської громади, перш за все її демографічні, тобто репродуктивні, інте-

реси. Плодовитість жінки, багатодітність споконвіку розглядалась як чеснота і як Боже благословення, бездітність, безшлюбність — як нещастя, як кара Божа. Більше того, небажання чи невміння вступити в шлюб рішуче засуджувалось громадою" [5].

Крім того, безшлюбність, за магічною асоціацією, могла негативно вплинути на природну сферу, викликати неврожай, спровокувати голод, загибель скотини: все те, що загрожувало спільному добробуту громади.

Шлюб ставав нормативною обставиною для народження дитини. Весільний обряд включав в себе такі загальнопоширені дії як обсипання молодих зерном (ячменем, житом, пшеницею), хмелем, що мало сприяти плідності подружжя. В одному з найдавніших описів українського весілля Г. Калиновського зафіксовано, що мати молодої зустрічає молодого "...у вивернутому кожусі, верхи на вилах або кочерзі, тримаючи в руках горщик з водою і вівсом, який вона дає після привітання зятю; а той, взявши його від неї ллє на гриву коню і віддає старшому боярину; боярин, прийнявши від молодого, кидає вбік, і примічають, якщо розіб'ється горщик, то народиться син, а коли уціліє, то дочка" [6].

У верховинців Закарпаття молодій садовили на коліна хлопчика, щоб першою дитиною був син. На Вінниччині при обдаровуванні молодої в домі молодого висловлювали побажання: "Дарую хустину, щоб закутати до року дитину"; "скатерку і шматок ряднини, щоб скоро були родини"; "горобця, щоб мати хлопця-молодця". Не випадковим був і вибір місця для першої шлюбної ночі — комора та приготування постелі для молодих з житніх колосків, застелених поверх кожухом [7]. У деяких селах Правобережної України в узголов'ї постелі клали хліб, який молоді з'їдали після шлюбної ночі. Як зазначають дослідники, "в минулому йому приписувалася магічна функція дітонародження і щасливого сімейного життя" [8]. Отже, комплекс речових, акціональних та вербальних елементів у структурі весільного обряду був спрямований на продовження роду та програмування бажаної статі дитини.

Запобігання дітонародженню в народнохристиянській традиції вважалося гріхом. Осудженню підлягали дії молодої, яка, не бажаючи мати дітей, під час першого посаду за стіл підкладала під себе праву руку. Така жінка, що "зачинила в собі дітей", за народними уявленнями, по смерті сидить "на тому світі" на окремій толоці і мусить їсти своїх "зачинених" дітей, а пальці її правої руки вічно киплять у смолі. Подібної кари зазнають "старі" дівки та парубки. У гуцулів існувало вірування, що "на тім світі" вони ніколи не приходять до неба: "Єк умрут, то идут на тим світі на велику толоку з великими кичірами, голу-голісіньку, що й одної деревини ніде не уздрів би, а там сонце ніколи не гріє і нічьо си не роди, лиш вічно стоїть мрака, хмарно й холодно... Там їх біда в одно вінчає залізними обручями і вони мусє так си карати за то, шо не вінчені і без приплодку умерли, аж до суда віка" [9].

Негативним було ставлення громади до дівчини-"зведениці", яка народила дитину поза шлюбом. Її намагалися якнайшвидше "завити", бо поки вона ходить "розвита", це може викликати всілякі нещастя: голод, град, повінь, сарану і т. ін. У гуцулів зведениця перед пологами йшла до старшої зведениці і просила, щоб та її покрила. Старша зведениця брала в руки хустку і ніж, відрізувала їй заплітки дівочі, заплітала по-жіночому й завивала голову хусткою. З цього часу вона називалася "покриткою", "завиткою" і ніколи — молодицею чи жінкою, як дівчина — молода по покриванні у весільному обряді [10]. Ставлення громади до дитини, народженої поза шлюбом, було неоднозначним. З одного боку, її зневажливо називали "байстрям", "найдухом", "копилом", священник при хрещенні наділяв чудернацьким, малопоширеним іменем, що викликало сміх у оточуючих. З іншого боку, побутували уявлення про особливе щастя позашлюбної дитини. Бути її хрещеними батьками вважалося добрим знаком. "Йдучи на хрестини, підперізується кум "обороттю", щоб ховалася худоба, а кума бере за пазуху пір'я, щоб дріб добре вівся. Деколи підперізуються шнурком і ховають його відтак старанно, бо він дуже помагає на всілякі хвороби" [11].

За народними поясненнями, дитину приносить бузько; знаходить баба в бур'яні, в очереті або сама мати в річці; під капустяним листом, на дубі або на вербі, приносить баба з садочку; ловлять дітей біля криниці. Всі ці місця аж ніяк не випадкові для архаїчної моделі світу — вони належать до сфери чужого. Протиставлення своє/чуже реалізується, як відомо, в міфологічних і ритуальних текстах у різноманітних варіантах: сфера живих —

сфера мертвих; світ людей — світ богів; людське — нелюдське; те, що належить культурі — те, що належить природі; освоєне — неосвоєне.

У кожному конкретному ритуалі безліч втілень свого і чужого зводиться, як правило, до одного основного для даного ритуалу варіанту. Наприклад, у весіллі актуалізується соціальний варіант свого і чужого, для поховального ритуалу головним буде протиславлення живі — мертві. Для родильного обряду своє/чуже реалізується у варіанті: те, що належить природі — те, що належить культурі.

Важливу роль посередника між двома світами — "своїм" і "чужим" (якому належала дитина до народження) виконувала в родильному обряді "баба-бранка" ("пупорізка", "породільна", "повитуха"). Ця жінка мала відповідати певним критеріям: бути досвідченою у своїй справі, чесною, багатою і щедрою — бо її прикмети переходять на дитину. "Бабами" мали право бути жінки, що вже не могли народжувати дітей. Великим соромом для "баби" вважався прихід на світ її власної дитини: ціле село сміється з того, а дитину прозивають "бабинцем" [12].

Баба-бранка відділяла дитину від матері і ширше — від сфери природнього, нелюдського. Першою такою дією над народженою дитиною було відрізування пуповини. Здебільшого пуповину хлопчикові відрізували на сокирі, а дівчинці — на гребені, тим самим символічно програмуючи майбутнє заняття дитини відповідно до її статі. Аналогічну семантику мають дії повитухи, яка вітає появу хлопця словами "сідай на коня", а дівчини — "берись за гребінь" [13]. Пуповину відрізували на певній відстані (на три пальці від живота), застерігаючи, щоб не була надто коротка, бо це могло викликати недостатню чи надмірну сексуальність дитини в майбутьому [14]. Перев'язували пуповину пряжею — матіркою (жіночими стеблами), а не плоскінню (чоловічими), щоб дитина була плідною [15]. Пуповину зберігали і давали розв'язати дитині по досягненні нею певного віку, здебільшого семи років. У багатьох традиційних суспільствах пуповині приписували велике значення як охоронному засобу перед небезпекою, наділенню дитини щастям, розбудженню її духовних сил; по ній намагалися також відгадати стать майбутнього потомства. Наприклад, "у франків передержують пуповину до 6 року і дають її відтак дитині в яєчниці, щоб її розум отворився... в східній Прусії дають її дитині, коли йде перший раз до школи. Розв'язування вузлів на пуповині приносить в Німеччині... зручність у фахових роботах... у румунів учиться добре, коли то хлопець і тче та шиє зручно, коли то дівчина" [16]. В українців загальнопоширеним був погляд, що коли дитина розв'яже пуповину, то буде мудра. Отож, розв'язування пуповини мало два значення: перше, явно виражене — розв'язування розумових здібностей дитини, та друге, висловлене підтекстом — розв'язування її сексуальної енергії. "Закріпленню" статі в родильному обряді була підпорядкована і така дія баби-бранки, як загортання хлопця в сорочку батька, а дівчинки — в материну [17]. Ця сорочка не повинна бути новою, а краще коли вона стара і забруднена [18]. Категорія старого в традиційній культурі тісно пов'язана зі "своїм", обжитим, освоєним. Старі, ношені речі втілювали ідею спадковості, передачі благ і цінностей від одного покоління до іншого. А оскільки одяг в народних уявленнях є невід'ємною частиною його носія, то дитина стає продовженням рис і ознак відповідно батька та матері.

Бажанішим у багатьох народів було народження хлопця. У південних слов'ян народження дівчинки вважалося за велике нещастя, а жінка, що не народжувала хлопців, не мала великої поваги у чоловіка і стояла майже на рівні неплідних. В українців "уважають жінку доти молодицею, доки родить хлопців; по першій дівчині називають її вже бабою" [19]. Надання переваги чоловічій статі над жіночою пояснюється не тільки соціальними реаліями: патрилінійністю (у суспільствах, де походження визначається за батьківською лінією) чи успадкуванням майна по чоловічій лінії. Протиставлення чоловічого і жіночого начал — лише одна із серій так званих бінарних (двоїстих) опозицій, з допомогою яких міфологічна свідомість силкувалася впорядкувати свій життєвий світ, поділивши його властивості на позитивній негативні. Опозиція чоловіче — жіноче стоїть у тому ж ряду, що й життя — смерть, парне — непарне, правий — лівий, небо — земля, день — ніч, сонце — місяць, земля — вода, свій — чужий і т. ін. [20]

У багатьох архаїчних та традиційних культурах поширеним був образ первісної безстатевості або двостатевості немовляти, визначений К. Юнгом як один із головних архетипів культури. В українців дитина до певного віку вважалася особою

без статі — у назвах дітей застосовувались терміни середнього роду: "народженятко", "немовля", не було відмінностей і в одязі тощо.

Наділенню дитини ознаками статі у східних слов'ян присвячений ритуал пострижин. В українців, як засвідчує етнографічний матеріал, він міг збігатися з першим підсіканням волосся дитини по досягненню нею одного року чи в більш пізнішому віці. Пострижини в рік на українському матеріалі детально проаналізовані Н. Гаврилюк, що дало дослідниці можливість зробити висновок про цей ритуал як один з ключових елементів родильної обрядовості [21].

В деяких регіонах України "постриги" відбувалися в 5—6 років: "В цьому часі постригають дітей на стать свою, хлопчика на чоловічу стать, а дівчинку на жіноцьку" [22]. (Наддніпрянщина). Той самий зміст мав ритуал першого заплітання коси дівчинці в п'ять років на Гуцульщині [23]. З цього часу дівчинку починали одягати не просто в сорочку (як і хлопчика), а в "жіночий одяг". На Буковині перше заплітання дівчинки відбувалося тоді, коли "можна було волосся зібрати в кружечок". Його виконували нанашки (хрещені матері дитини). Розділене посередині голови волосся заплітали в два колоски, які з'єднували в одну кіску. До неї прив'язували квадратні шматочки полотна, на яких згодом дівчинка вчилася вишивати шириньку (ширинькі молода роздаровувала на весіллі). При цьому благословляли: "Так як від круга (дощечка, на яку викладали зварену мамалигу) сила в чоловіка росте, так хай росте сила і в твоїй долі від круга твого". "Кружечок" носила дівчинка до семи років. В сім років старша нанашка (весільна мати батьків дитини) заплітала дівчинку вже в один "колос", вплітаючи в нього три вовняні нитки: червону — щоб гарною була, жовту — щоб мала добру, золоту душу, блакитну — на Божу благодать. Старша нанашка проказувала: "Най наше потетко (пташеня) до людей доросте та й добре си звінує (вийде заміж)". Коли дівчина починала "дівувати", відбувалося ритуальне заплітання її "на данец", яке здійснювала мати. На воді, взятій при повнім місяці з трьох криниць, запарювалося листя верби (на супокій), калини (щоб не зганьбилася), липи (від чарів), м'яти (для м'якості характеру), полину (від дурного розуму), материнки (щоб впору матір'ю стала), василька (щоб не знала передчасної старості, смерті). Над цим зіллям родина читала сім молитв: від сорому, від ганьби, від занапащення голови, від пияка, від убийника, від лайдака, від дурного розуму. Мати мила доньці голову настоєм і витирала подолом своєї сорочки ("щоб впору дітей народила"); розчісувала трьома гребінцями: роговим — ("би не далася здурити"), з каучука (пластмасовим) — "би поступ мала добрий" та дерев'яним — "би хлопців мала на данци, як на дереві листу". Ці гребінці були не для щоденного вжитку, а зберігалися в родині лише на таку оказію. Заплітала дві верхні і дві нижні кіски і складала їх так, що виходив подвійний хрест. У кіски вплiталась червона бавна з маленькими мідними дзвіночками, якою мати оперізувалася сім разів довкола стану, ще будучи вагітною. Ця бавна з дзвіночками, як і гребінці, теж передавалася із покоління в покоління. Надалі дівчина заплітала волосся лише в одну косу, щоб чоловіка лише одного мала, щоб він коло неї, "як хвіст на її плечах, невідчіпно си тримав" [24].

Отже, як засвідчують етнографічні матеріали, впродовж перших років життя дитина займає проміжне становище між нелюдьми і людьми; до людей їй треба ще "дорости". Обрядове постриження є найважливішою процедурою на цьому шляху: з цього моменту дитина починає відповідати основним класифікаційним ознакам, притаманним людині, в тому числі і ознаці належності до відповідної статі. Відрізане волосся символізувало попередній "докультурний" стан дитини. Новий статус закріплювався тим, що вона наділялася "культурними" ознаками (хрест, пояс). На Буковині, коли хлопчику виповнювалося чотири роки, а дівчинці — три, їх перший раз підперезували. Відбувалося це на свято Чуда Михайлового. Четверо нанашків (хрещених батьків) приносили по білій шовковій нитці ("аби похресник вів чисте, Богу угодне життя"), батько і мати додавали червону нитку ("аби не знали через свою дитину перед Богом сорому"). Нанашки зсукували нитки, в'язали на кінцях по три вузли, начіплювали на них печиво, грудки цукру, монети — на довге, щасливе життя. "Оперезувальник" клали навхрест на грудях і на спині та зав'язували з правого боку. Батько і мати виносили свічку, яку старший нанашко тримав при охрещенні дитини. Дитина ставала на коліна перед іконою Ісуса Христа, а двоє нанашків палили свічку через праве плече ("аби була правою життєва

дорога"), третій нанашко лив на голову освячену воду, старший нахиляв правицею голову дитини у поклін і приказував: "Най тебе усі сили небесні благословлять. Ми, що вели тебе до Христа, Господу Богу, Цареві нашому і життя твоє даємо. Як архістратиг Михаїл побідив зло, так най цей оперезувальник, оснащений Михайловим знаменом, убиває в тобі всяку сатану" [25]. Після цього оперезувальник розв'язували і подавали дитині справжній пояс на руці. Коли дівчині виповнювалося дванадцять, а хлопцеві тринадцять років, нанашки вдруге "оперізували" дитину, але вже справжнім поясом. "Оперізувальник" із ниток ретельно зберігали впродовж всього життя людини. Коли вона помирала, то ним "путали" (зв'язували) ноги покійника ("аби гріхи на землі не притримували, не йшли за ногами").

Як бачимо, в конкретних локальних традиціях були встановлені свої (нерідко досить відмінні) терміни, коли виникала необхідність надання існуючим "природним" ознакам статі якісно нового статусу "культурних" ознак. До того часу, поки таке перетворення не здійснене, природні статеві відмінності не мали сенсу. Тільки за допомогою спеціальних ритуальних операцій вони здобували "істинне" значення, отримували своєрідну санкцію на існування.

Київ

[1] *Бернштам Т. А.* Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX — начала XX в. Половозрастной аспект традиционной культуры. — Ленинград, 1988. — С. 54.

[2] *Кон И. С.* Ребенок и общество. — М., 1988. — С. 93.

[3] *Грушевська К.* Про дослідження статевих громад в первіснім суспільстві // Первісне громадянство. — 1929. — Вип. 1. — С. 26.

[4] *Сумцов Н. Ф.* Культурные переживания // Киевская старина — 1890. — С. 137—138; Рукописні фонди ІМФЕ НАН України, ф. 1—4, од. зб. 285. *Гайдай М.* Матеріали до колодійного обряду. — Арк. 11—12.

[5] *Токарев С. А.* Эротические обычаи // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы: исторические корни и развитие обычаев. — М., 1983. — С. 98—99.

[6] *Калиновський Г.* Опис весільних українських простонародних обрядів. 1777 // Весілля. — Кн. 1. — К., 1970. — С. 70.

[7] *Правдюк О. А.* Народне весілля на Україні // Весілля. — Кн. 1. — С. 28—29.

[8] *Борисенко В. К.* Весільні звичаї та обряди на Україні. — К., 1988. — С. 81.

[9] Родини і хрестини на Гуцульщині. Записав Петро Шекерик Доників // Матеріяли до української етнольобогії. — Т. XVIII. — Львів, 1918. — С. 86—88.

[10] *Гнатюк В.* Пісня про покритку, що втопила дитину // Матеріяли до української етнольогії. — Т. XVIII. — С. 305— 306.

[11] Дитина в звичаях і віруваннях українського народа. Матеріями з полудневої Київщини. Зібрав Мр. Г. // Матеріями до українсько-руської етнольогії. — Т. VIII. — Львів, 1906. — С. 48.

[12] *Там само.* — С. 15.

[13] *Чубинський П.* Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-русский край. — Спб., 1877. — Т. IV. — С. 3.

[14] *Милорадович В.* Народная медицина в Лубенском уезде Полтавской губернии // Киевская Старина, 1898. — С. 254.

[15] *Ящуржинский Хр.* Поверья и обрядности родин и крестин. // Киевская Старина, 1893. — С. 76; *Милорадович В.* Народная медицина... — С. 21.

[16] Дитина... — С. 26.

[17] *Чубинский П.* Труды... — Спб., 1877. — С. 9.

[18] *Сумцов Н. Ф.* Культурные переживания // Киевская Старина. — 1880. — С. 88.

[19] Дитина... — С. 32.

[20] *Иванов Вяч. Вс.* Чёт и нечёт. Ассиметрия мозга и знаковых систем. — М., 1978. — С. 45.

[21] *Гаврилюк Н. К.* Картографирование явлений духовной культуры (По материалам родильной обрядности украинцев). — К., 1891. — С. 177.

[22] Дитина... — С. 106.

[23] *Шухевич В.* Гуцульщина // Матеріяли до українсько-руської етнольогії. — Львів, 1902. — Т. 5. — С. 8.

[24] *Маковій Г.* Те, що я бачу // Неопалима купина. — 1995. — № 5—6. — С. 129—130.

[25] *Там само.* — № 7—8. — С. 53—54.

Олесь Ільченко

У КИЄВІ ВІДКРИТО ЦЕНТРАЛЬНУ СИНАГОГУ

Кияни добре знають цей старовинний будинок на вулиці Шота Руставелі зі шляхетними рисами давньої архітектури. Знають його історію. Донедавна тут містився Київський театр ляльок. А набагато раніше, ще до часів соціальних потрясінь і жовтневого перевороту в Російській імперії — знаменита Хоральна синагога, побудована коштом відомого київського цукрозаводчика і мецената Лазаря Бродського. Співи в ній приходили послухати не тільки юдеї...

Сто два роки тому єврейська община Києва, після тривалих клопотів, змогла відкрити місце Завіту і Вчення. На початку цього року відбулися урочистості у нововідродженому храмі. Синагогу повернули віруючим.

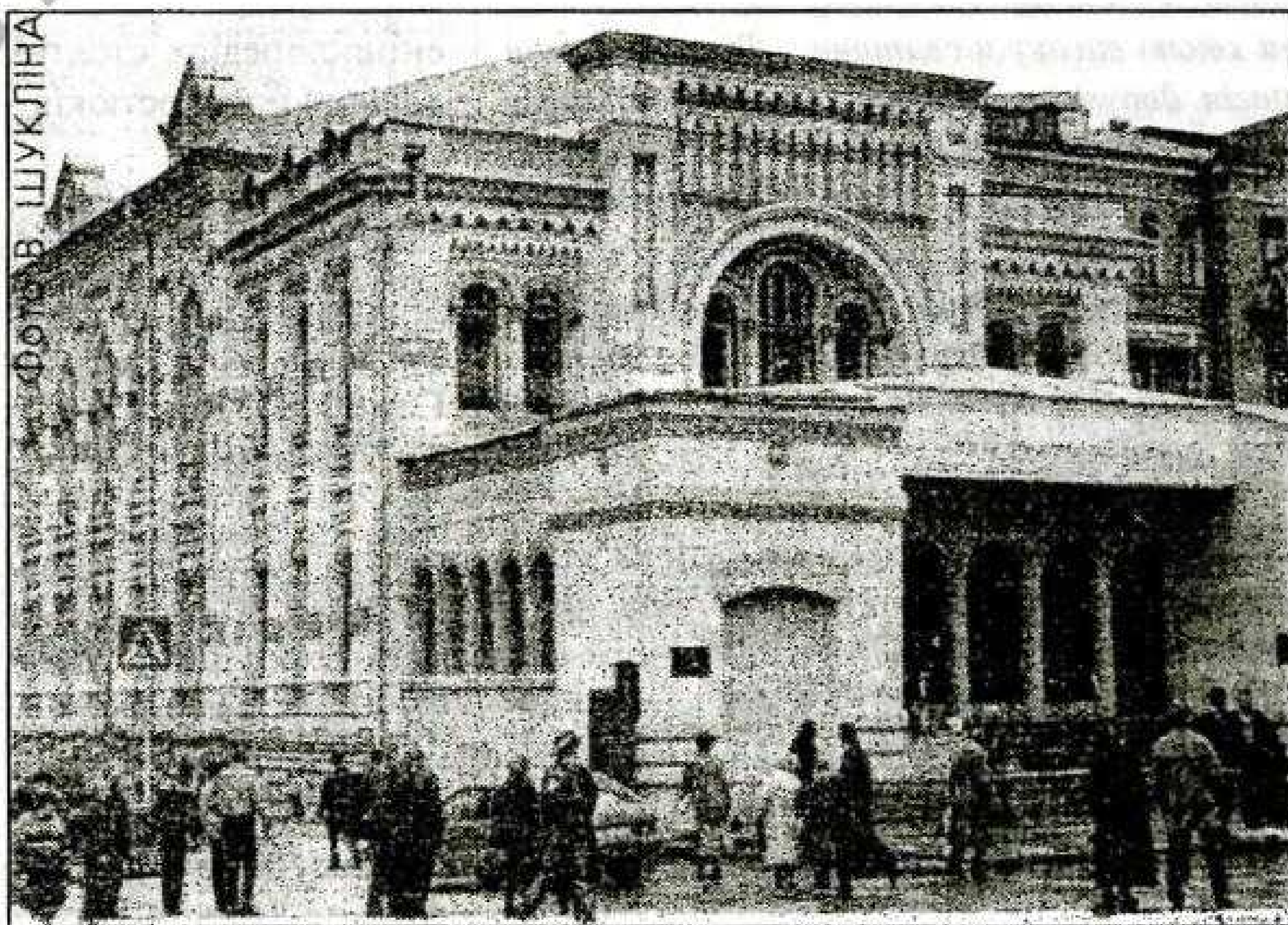
Привітання Президента України Леоніда Кучми зачитав заступник глави Адміністрації Президента Юрій Богуцький. Численних гостей привітали віце-прем'єр-міністр з питань гуманітарної політики Микола Жулинський, Надзвичайний і Повноважний Посол держави Ізраїль в Україні пані Анна Азарі, представники міської влади. Всі відзначали, що сталося справжнє диво: через десятки років синагога знову почала діяти. Головний равин єврейської общини і Центральної синагоги Києва Моше Реувен Асма зауважив, що це, перш за все, перемога демократії. І він має рацію. Адже наша держава останнім часом досить активно сприяє відродженню святинь національних меншин України, пам'яток їхньої культури і духовності.

Державний історичний архів України передав Центральній синагозі 18 сувоїв Тори, що збереглися.

В самій синагозі відбувся урочистий молебен. Сувої Тори були внесені в храм, де вони зберігатимуться віднині.

Деякі літні люди плакали. Жінка, яка назвалася Дорою Михайлівною, розповіла, що вона, корінна киянка, народилася і виросла поблизу синагоги, на вулиці Великій Васильківській. Все життя вона мріяла про відродження храму. І от — нарешті!

Відкриття Центральної синагоги у Києві, крім духовного, має ще й політичне значення — Україну у світі визнають як демократичну державу.



elib.nplu.org



Нариси й етюди

Олексій Губко

ВИЗНАЧНИЙ ДІЯЧ НА НИВІ НАУКИ І НАРОДНОЇ ОСВІТИ УКРАЇНИ

(До 100-річчя від дня народження Г. С. Костюка)

Протягом півстоліття Григорій Силович Костюк був лідером української психологічної школи, яка, дякуючи йому, здобула світове визнання. В Україні не було жодного психолога й педагога, який би не зазнав благотворного впливу його потужного інтелектуального й морального силового поля. Тому кожний з нас сприймав нашого Навчителя не тільки як керівника, незаперечного наукового авторитета, але й глибоко особистісно, інтимно — як другого свого батька і наставника, душпастира, духівника. Він був справді володарем наших дум і душ, плекальником наших наукових і життєвих доль.

І коли печаль огортає душу при спогляданні торжества суєтного й ницого, в уяві постає його світлий образ і ти мовби очищаєшся в катарсисі і знову налаштовуєшся на хвилю високу й святочну. Та езотерична магія дарування людям і по смерті своїй душевне очищення, запевне, дається лише натурам високим і обраним. Тож не тільки науковий спадок їхнього інтелекту, а й нетлінні скарби їхнього духовного, душевного світу є національним надбанням і мають бути занесені до Червоної книги планетарного духу.

Про Григорія Силовича Костюка я дізнався понад півстоліття тому. Власне, з першого курсу відділення психології філософського факультету Київського університету, де 1948 року почав студіювати психологію за його знаменитим підручником. Доводилося чути й окремі виступи Г. С. Костюка перед вченою громадськістю, і то були перші чарівні моменти єднання з цим високим інтелектом, чудуватися якому я не втомлювався всі наступні десятиліття аж по сьогодні.

А ще у нас з першого курсу викладав його син Платон Костюк, молодий тоді науковець, а нині уславлений український фізіолог, віце-президент Національної академії наук, багаторічний директор Інституту фізіології ім. О. Богомольця. У ті ж роки на відділенні логіки й психології філологічного факультету опановував науку другий син Костюка — Олесь, нині директор Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Рильського. Сини підхопили й поглибили двоєдине річище наукових зацікавлень свого батька природничих та гуманітарних. Тож маємо рідкісний феномен: в українських енциклопедіях стоятимуть поряд аж три довідки про Костюків — батька й двох синів-академіків.

Вносячи в педагогіку (разом з О. С. Залужним, А. С. Макаренком, В. О. Сухомлинським та ін.) потужний психологічний струмінь, він став класиком і цієї науки. Саме Г. С. Костюк найбільш повно після К. Ушинського реалізував класичну тезу про те, що без психологічного підгрунтя педагогічна наука неможлива — тезу, яку, на жаль, в останнє століття по-справжньому розуміли лише поодинокі, найбільш проникливі педагоги, що й є головною причиною трагічного відставання їхньої науки.

Що зумовило видатний успіх Г. С. Костюка як ученого зі світовим ім'ям, як кла-

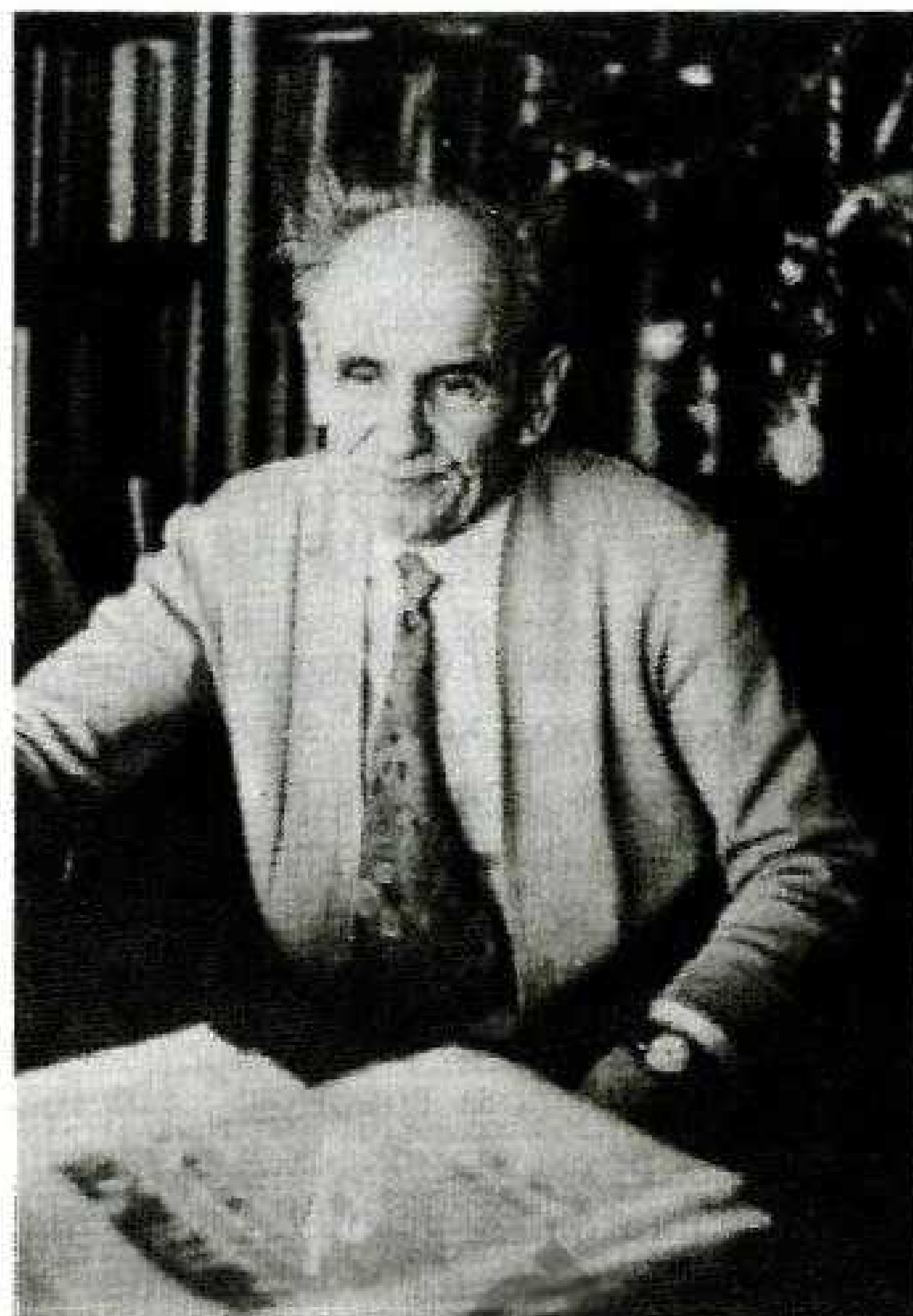
elib.nplu.org

сика світової психологічної науки? Це передусім його видатний теоретичний хист, його потужно розвинене теоретичне мислення. У золотий фонд світової науки ввійшли дослідження Г. С. Костюка з питань однієї з найскладніших світових проблем — співвідношення виховання, навчання та психічного розвитку особистості. Розпочаті ще до війни (надто в його капітальних підручниках з педології й психології), ці дослідження були найбільш фронтально розгорнуті й завершені у наступні 40—70-і роки. Водночас вони становили теоретичну платформу сучасної української наукової психології, родоначальником якої і слід вважати Г. С. Костюка.

Ці теоретичні здобутки значною мірою були підсумком колективної мислі всієї української психологічної школи, заснованої й виплеканої завдяки організаційному й педагогічному таланту нашого ювіляра. Створення цієї наукової школи вимагало від Григорія Силовича не тільки воістину титанічних зусиль, але й справжнього морального подвигу, жертовного самозречення. Десятки років своєї наукової зрілості наш наставник витратив на марудне шліфування праць своїх співробітників й аспірантів, на цілу Говерлу усіляких (здебільшого маловдячних) організаційних заходів та іншої адміністративної метушні. Свій високий теоретичний талант наш корифей змушений був розтрачувати на дрібнички. І залишились нездійсненними десятки масштабних теоретичних досліджень, безліч ненаписаних капітальних наукових праць.

Однак тут трагічно далася взнаки і висока моральність цього жертовного служіння науці й людям. Коли інші директори й "організатори науки" займалися в основному організацією своєї власної кар'єри, визискуванням інтелектуальних негрів, що писали їм дисертації, монографії, статті, та брали їх у фіктивне співавторство десятків науково-технічних відкриттів, винаходів та рацпропозицій, Григорій Силович не тільки ніколи не дозволяв собі чогось подібного, а й навпаки писав за інших.

І все ж, дякуючи феноменальній працьовитості, саможертовному подвижництву, цей великий трудівник зробив у науці більше (навіть у чисто фізичному вимірі — скажімо, щодо обсягу надрукованих праць), ніж будь-хто з тих, які за його надійною спиною могли цілий день займатися "чистою наукою". А ним усе робилося ночами, після цілоденної марної колотнечі. Тож яку фізичну міць селянського сина і одержимість ученого-фаната треба було мати, аби після нервового, виснажливого дня сидіти над рукописом до опівночі, а часто й до світанку.



Г. С. Костюк. Фото, 1960.

Григорій Силович був дуже скромним і розумно ощадним у задоволенні своїх життєвих потреб. Якось ми з ним удвох були на львівській конференції. Перед сном ходили вулицями Львова, наслуховуючи, як музику, українську мову перехожих — це так контрастувало з мовою зрусифікованого Києва! Повечеряли кефіром. А мені згадався тоді директор одного з науково-дослідних інститутів, який під час однієї з конференцій вимагав опівночі від місцевого зверхника організувати йому "небольшой междусобойчик", "чтобы можно было выпить и закусить". І таких директорів у нас ще недавно не бракувало.

Поле духовних зацікавлень Григорія Силовича ввібрало в себе все розмаїття культурних надбань людства. Він знав світову науку в усіх її неосяжних вимірах — від філософії до фізіології.

Згадую останні дні Григорія Силовича. Над його кабінетом став протікати дах і стеля... Перестали гріти батареї... Ми всі сиділи в пальтах. Похилий професор стоїчно висиджував у скутому вільгістю й памороззю кабінеті. І лише в одному кос-

elib.nplu.org

тюмі, хоч я його благав одягти пальто. То були моторошні, чорні дні з передчуттям непоправного, однак Григорій Силович ніколи й нікому не скаржився на свої життєві негаразди.

І ось сталося те, що й мало було статися. Як грім, увірвалася чорна звістка: "Григорій Силович тяжко хворий! Запалення легень!" А потім інсульт і раптова кончина.

Григорій Силович був національно свідомою людиною, хоч і змушений був приховувати це. Три десятки років у нашому інституті панували українська мова й український дух, хоч всі інші інститути вже давно були русифіковані. І цю традицію не змогли зламати у нас і після смерті Г. Костюка. "Білою вороною" він був і тим, що 60 років відмовлявся вступати в правлячу партію. В усьому Союзі таких безпартійних директорів інститутів було одиниці.

Усіх вражала несподівана в такому рафінованому інтелігенті мужність і хоробрість.

Нам ще належить остаточно осмислити "феномен Костюка" — як Ученого і як Людини. Таких людей зустрічаєш раз у житті, і вони — свято, що завжди з тобою!

* * *

Наприкінці лютого в Києві з нагоди 100-річчя Григорія Силовича Костюка відбулася кількаденна наукова конференція. Серед численних доповідей та повідомлень значний інтерес викликали також виступи, присвячені питанням етнопсихології та народної педагогіки.

Визначного вченого вшановували і на його батьківщині — в селі Могильному Гайсинського району на Поділлі. Тут його іменем названо середню школу та встановлено меморіальну дошку.

Київ

Олександр Федорук

УКРАЇНСЬКІ НАРОДНІ ТРАДИЦІЇ ОЧИМА ПИСЬМЕННИКА І ХУДОЖНИКА

Український живописець і графік Микола Бутович високо цінував творчість М. В. Гоголя, і себе вважав гоголіанцем-повістярем прадавнього українського життя ("шукаю і підкреслюю архаїчне", — в думках зізнавався). Його творчість народилася з "Енеїди" Котляревського і українських повістей Гоголя. Також не випадково, що він апелював до свого кумира — Котляревського. Пам'ятаємо, прецінь, Шевченко починав з тієї славильної кантати "На вічну пам'ять Котляревському". Гоголя митець сприйняв як рідного, впустив до саду своїх мрій і фантазій, не посмівши, однак, як Шевченко, зійти на тональність "великий мій друже" — надто велика часова відстань між Бутовичем і Гоголем. Г. Грабович у спостереженнях над котляревщиною підкреслював гравітаційні впливи творчості Гоголя. У формулі "ціла гама гоголівських прикмет і стратегій, підриву, епатажу, двозначності — випливають із української архимоделі, зафіксованої Котляревським" [1] Грабович визначив основні частини національної моделі "Котляревський — Гоголь", що здинамізувала енергетику міфотворчості, наповнивши її барвистими нотами пародії й бурлеску.

Художник поринув у стихію міфотворення започаткованого дуалізмом Гоголя. Бутович народився, щоб художніми творами явити могуть гармонії і силу чарів образів, які межували з людською свідомістю та пасували до людської наставленості, способів тлумачення кожного з цих образів.

Що там Лукулові бенкети — пусті забавки порівняно з творчим волевиявленням Бутовича — священним процесоявлінням! Творіння на хвилях міфу є святом мистецької коронації!

Очевидно, велику роль у житті цих трьох людей, які жили у різний час, відіграла та обставина, що вони вийшли з полтавської землі. Для Бутовича ця земля була фата моргана, він тужив за нею з чужини. Снилося йому... ціле життя мріяв про запах весняних леготів з рідних сторін, і з гіркотою відчував: не таке тут, на чужині, повітря. Таке саме відчуття мав у Петербурзі Гоголь.

Як відомо, Бутович робив багато записів, залишив після себе щоденники. В

elib.nplu.org

уривку "Кадетський корпус і полтавські "торжества" описує свої перші зустрічі з Гоголем. Це щире зізнання наводимо повністю:

"Найбільше ж враження з наших екскурсій справила на мене наша подорож чи похід ротою до села Василівки Гоголя. Похід тривав щось тиждень. Ночували ми в своїх походних шатрах, часом самі варили їсти. Погода цілий час була чудесна, лише під кінець тижня пішов дощ. Труби оркестри їхали возом. Вступаючи до якогось села, оркестра грала марш, труби блищали, ми задирали носи і вирівнювали рушниці. Діти й собаки галасливо нас вітали, а ми в куряві дороги пчихали, чекаючи, коли аж те село скінчиться. За селом знімали рюкзаки, лягали при дорозі, поклавши на рюкзаки ноги по-американськи. Високі зелені лани жита обгортали нашу колону і тільки щетина багнетів стирчала понад колони, а жайворони вітали нас з неба.

Сама Василівка, себто село, де колишній маєток Гоголів, належало тепер нашому ротному командирові полковникові Бикову, що був сестрінком Гоголя.

Відразу ж у Василівці відчувався Гоголь і в тих домиках з галерейками, і в тім зарослім парку зі ставом, де хотілося побачити Афанасія Івановича на прогулці, і в тих пошуках, що заросла пустир, що йшов під гору, і в тім селі, що було типово старосвітсько-українським селом і в тій українській ночі, що так щедро світила своїми зорями над нашими шатрами, що ми порозбивали на повітрі. У неділю наш хор співав у церкві і я придивлявся до дяка, чи й він не є з тих гоголівських дяків, що розповідали повісті з-під Диканьки".

Отже, Гоголь жив у ньому з кадетських часів, тобто з дитинства. Зустріч з Василівкою в тому віці була рівнозначною побаченню з Самим... адже він тут мешкав і теж слухав ті самі пісні, казки, легенди. Світогляд Бутовича, таким чином, формувався через Гоголя, і це було, за словами самого митця, підкріплення фундаменту пізнішої творчості (з автобіографічних записок вимальовується основа фундаменту у вигляді трикутника: дитячі враження — Гоголь — "живі враження з Карпат" [2].

Гоголь Бутовичу був потрібний не лише для того, щоб у його белетристиці шукати для себе споріднені мотиви. Опинившись на чужині, він сприймав Гоголя з особливим патріотичним підтекстом і читав його, занурюючись в "україніку", де знаходив потрібні для себе світоглядні асоціації, витоки народної творчості. Таким чином, Гоголь спричинився до змін у галузі форми, якою обгортав свої сюжети художник, менше дбаючи про правдоподібність змісту, і більше, аби ця форма була виразною, наснаженою духом архаїки, несподіваною, активною, аби її чули (не бачили), як чують дзенькіт коси під бруском. Хотілося, аби форма була гострою і нагадувала косу.

Українська душа Гоголя сиділа в ньому згорбленим птахом. За нього вхопився Бутович, розуміючи: того птаха не слід приневолювати.

Тепер дозволимо собі ще один відступ і пошлемося на важливий для нас авторитет. Писав Богдан Лепкий: "Гоголь уродився на Україні, походив із українського роду, був свідомий своєї приналежності до українського народу, написав "Вія", "Страшну помсту", "Тараса Бульбу", твори наскрізь українські і тому, гадаю, нема нам чого цуратися того великого імені. І навіть не маємо права. Бо можна когось виключити з партії, з товариства, з інституції, але не можна виключити з нації...

Не забуваймо, як високо цінив Гоголя нехто другий, а наш найбільший поет, найбільший український патріот, Шевченко...

... В Гоголевих творах таке богацтво мотивів давної України", тої України, що відходила в минуле... [3]

Точний збіг: "багацтво мотивів давної України" з напругою Бутовичевої думки — Лепкий, який у Берліні, відчув силу Гоголівського патріотизму, спілкувався в Берліні з Бутовичем періоду його студій в Українському науковому інституті під орудою Д. Дорошенка, В. Залозецького (до речі, бібліотеці цього інституту Лепкий подарував понад тисячу видань з власної книгозбірні). Гоголь через Лепкого входив також до Бутовичевої творчої майстерні. Фундамент його мистецтва "підкріпився читанням Гоголя". З цього авторського зізнання напрошується висновок, що це читання не було принагідним, випадковим, хвилинним враженням, — це читання, на наш погляд, мало вигляд душевної саморегуляції, було корінним у становленні світоглядної позиції і відігравало збуджуючу роль. Погляд Гоголя на народні пісні як феномен того, що "це народна історія, жива, яскрава, виповнена барв, істини... і поезія, і історія, і батьківська могила", — цей авторитетний тон зізнання старшого полтавця для молод-

шого був, як парне молоко для немовляти, слугував йому в часи точного відчуття "хто є хто", і в години творчого піднесення, коли керувався потоками інтуїції. За усім тим стояло глибоке переконання, що його мистецтво скероване до народу, в ньому зріло передчуття нероздільності власних шляхів з життям, історією рідного народу.

Безпосередньо до творчості Гоголя Бутович звертався в різні періоди, — починаючи з ранніх лейпцігських студій — своєї творчості.

Спробуємо уяснити для себе, чому першим твором, який привернув увагу митця стало оповідання Гоголя "Старосвітські поміщики". Перший раз Бутович почав працю над ілюструванням оповідання у Лейпцигу в техніці сухої голки. Майже всі роботи збереглися, бо були передані до архіву ВБУ в Празі, а звідти перевезені до Києва, де в доброму стані залишаються донині.

Через сім років у листі до А. Шептицького Бутович повідомляв з Берліна, що відсилає йому відбитки дереворитів — ілюстрації до "Старосвітських поміщиків". У ЦДІА м. Львова зберігаються, крім того, малюнки Бутовича, виконані в тому самому році тушшю і пером [4]. Це означає, що мистецька інтерпретація мотиву "старосвітських поміщиків" не вгасала і тривала на рівні збереження в пам'яті скромного побуту полтавських сіл, ностальгія за рівно-поважним ритмом буття яких малювала ідилічно-ностальгійні сцени зникаючого патріархального життя. Побут "двух старичков прошедшего века" (Гоголь) у Бутовичевім трагічні "чумакуванні" висвітлював промінці надії; згідно з християнською мораллю він страшенно хотів, аби "опіка реформаторів" (Гоголь) передбачала позитив.

Бутовича заінтригувала колізія занепаду "вишневого саду" (чехівське), зболіла невідступність зникнення українського патріархального середовища, Гоголь своїм оповіданням прощався з уявленням про побут дідусів і бабусь, що на час формування імперських стандартів Миколи I програмувався як приречений. Бутович, який це сприймав з позиції полтавця початку XX ст., знав достеменно: нова імперська доктрина перемелює уяву про давню мораль в ім'я канонів безвідповідально-колективної суті, і це ставило ідею старосвітництва, після поразок, на площину романтичної ідилії, елегійного смутку, трагічного догорання.

Якось характеризуючи себе як творчу особистість, при спробі видати монографію у видавництві "Америка", зізнався: "по вдачі спокійний полтавець, що любить галушки, сметану, пасіку і тихе життя на хуторі в стилі "старосвітських поміщиків" Гоголя. Бутович згадав оповідання ніби принагідно, але ця згадка мала суттєве значення: доля розпорядилася, аби він був позбавлений тихого життя, галушок, пасіки і т. д. — отже, ілюстраціями до оповідання Гоголя художник доводив свою внутрішню налаштованість на комфорт "спокійного полтавця", це був свого роду виклик долі й заперечення поразки; це була також ностальгія...

Затримаємось на такій прихильній до нашої ментальності тезі: "Життя малопомісних українських дворян, так яскраво змальоване Гоголем, відрізнялося сентиментально-патримоніальним ставленням до своїх селян. Відсутність відчуження між двома основними класами українського селянства на Лівобережжі полегшила виникнення національно-свідомої інтелігенції з числа поміщицьких дітей, яка щиро захищала інтереси українського селянства як соціальної, так і національної групи" [5].

У Гоголя "старосвітські поміщики" ховали страх перед малоросійським майбуттям. У Бутовича ж обставина упокорення "старосвітських поміщиків" означала перспективу. Бутович знав і любив Товстогуба та його дружину — то був світ його дитинства початку століття. Як йому хотілося ствердити в нових реаліях буття цей світ! Він сам, врешті-решт, був частиною цього побуту, і психологію "старосвітськості" не стерли з нього навіть інновації нью-йоркської цивілізації: хутірна ідилія "уединенных владетелей отдаленных деревень" тримала його цупко в своїх обіймах і як художник він був налаштований на це тихе-тихе життя, де пристрасті й неспокійні зродини злого духу (Гоголь) минали побут полтавської Аркадії. Залишалася незмінною прихильність і милість митця до обширів старосвітської культури та моралі. Привчений змалку до шанування давніх українських традицій, Бутович і розпочав працю над "Старосвітськими поміщиками".

Бутовича без Гоголя не можна зрозуміти. Новий мистецький простір, який вдалося йому відкрити, був започаткований Гоголем, його "Вечерами на хуторе близ Диканьки", його "Миргородом", врешті його вподобаннями української іс-

торії: "Там, (себто, в Києві — *О. Ф.*), закінчу я історію України і півдня Росії і напишу "Всесвітню історію", якої, у справжньому викладі її, досі на жаль, не тільки на Русі, але навіть і в Європі нема", — мріялося Гоголю в бесідах з Пушкіним" [6]. Чи не було гоголівське патріотичне бачення української історії "заради всього нашого, заради нашої України, заради батьківських могил" власним Бутовичевим сприйняттям з чужини чарів-смаків далекої і водночас завжди для нього близької України?!

Чому Микола Бутович почав свій "вихід до Миколи Гоголя" з ілюстрацій повісті "Старосвітські поміщики"? Адже в німецький ранній період життя і творчості Бутович засвідчив-заманіфестував свій зв'язок з Гоголем і ця щира пройнятість духом видатного земляка залишилася незмінною протягом десятиріч аж до останніх днів. У Ніжині під час навчання Гоголь захопився німецьким романтизмом, у Німеччині, в часи студій, Бутовича полонив Гоголь. Є в цій паралелі закономірна спадкоємність — обидва заспокоювалися, коли зображували Україну. Бутович навернувся до Гоголя, бо в ньому бачив себе таким, як Пасічник Рудий Панько в описах звичаїв, обрядів народу — реально мислячим, твердим патріотом.

Гоголю, сміємо думати, постійно бракувало знань про Україну, і він просив у матері допомоги: "Ви маєте тонкий, спостережливий розум, ви добре знаєте звичаї і побут малоросіян наших, і тому, я знаю, ви не відмовитесь повідомляти мені їх у нашому листуванні. Це мені дуже, дуже потрібно...

...Ще кілька слів про колядки, про Івана Купала, про русалок. Якщо є крім того які-небудь привиди чи домовики, то про них детальніше з їхніми назвами й справами; сила-силенна носиться між простолюдом повір'їв, страхітливих легенд, переказів, різних анекдотів і так далі..." [7] Отже Гоголь поважно займався Україною, а "Старосвітські поміщики" — це його прощання з нею, бо, позбавлений її могутнього впливу, він почуватиме себе завжди "блудним сином", і так триватиме до кінця днів, ніколи він не повернеться до неї. Як пише О. Стромецький, "У першій повісті першої частини "Миргороду" — "Старосвітські поміщики" автор майстерно змальовує життя старшого українського дрібнодворянського подружжя, яке завдяки плодородній землі живе спокійним та вигідним життям. Воно вигідне й безжурне, немов зворотний контраст до бурхливого життя наступної повісті "Тарас Бульба", перша повість є зворотнім прототипом другої, тобто спокій пізнього періоду життя мусить бути приготований і забезпечений раннім, бурхливим, повним пригод, різноманітності, головним чином оборони рідного краю від наїздників, що його оточують" [8].

Справа, як нам здається, виглядає поважніше, і це засвідчує початок повісті: відчуття України, її моральних цнот, гармонійного порядку і недосконалості побуту, чистоти взаємин між людьми і зображення фактів, що є чинниками їх деморалізації, — усе це Гоголь мав перед собою. Скоріше, як зауважує Ю. Луцький, "повість "Старосвітські поміщики" постає як ніжне прощання Гоголя із спокійним життям провінційного українського дворянства, змальованого тут в ідилічних тонах. Щоправда, ідилія ця не цілковита, повісма занепаду й розкладу зависають над усім існуванням Афанасія Івановича і Пульхерії Іванівни. В повісті проступають автобіографічні нотки — не тільки в тому, що героя й героїню Гоголь, можливо, списував зі своїх рідних діда й баби, а й у тому, що місцями виразно помітне авторове почуття провини, бо ж і він сам проміняв безхмарне життя в Україні на Петербург" [9].

Старосвітськими поміщиками Гоголь явив світові свою ностальгію за Україною. Так у велелюдному місті несподівано можна побачити розгублене обличчя сільської бабусі, перебування якої тут, серед галасливої вулиці, є протиприродним. Гоголь, як пише на початках повісті, стрічався з такими бабусями, що в Санкт-Петербурзі викликали в нього хвилювання, згадки про минуле, і те його, при цьому, "на меня находит полусон", було виявом жалю, що повернення до України не буде.

Бутович в Німеччині зацікавився повістю, бо в ній він побачив Гоголя — патріота своєї землі. І Гоголева ностальгія, і Гоголева іронія стосовно характеру "малоросів" чи "хохлів" йому пасували, крім усього, що описані Гоголем місця і "солодощі райського життя" на благословенній полтавській землі для нього були відходом "от всех дерзких мечтаний" (Гоголь) і переходом "в низменную буколическую жизнь" (Гоголь), тобто Бутович віддав би останній гріш, аби побувати на своїй землі. Та не судилося, принаймні, причина була інша.

Ілюстрації Бутовича до повісті "Старосвітські поміщики" розгортають візуальний ряд у просторі в межах розкриття образів "господиня — Гоголь". Художник застосував техніку сухої голки, щоб виявити свої здібності в цій делікатній манері гравюри [10]. Стилістика цих невеличких композицій проста, без складних "ребусів" малюнка, близька до народної манери письма, бо несе, головним чином, оповідну інформацію, що закладена в тексті повісті. Однак характер письма лаконічний, без деталей, насиченість "основного" і залежність "другорядного" є формотворчими: "основне" групує масу штрихів у тінях або виявляє незаштрихований простір ясної плями, що окреслює візуальну спрямованість сюжету.

Малюнки читаються у парі з текстом. Скажімо, у Гоголя "Под другим деревом кучер вечно перегонял в медном лембике водку на персиковые листья, на черемуховый цвет, на золототысячник, на вишневые косточки и к концу этого процеса совершенно не был в состоянии воротить языком...» [11] і далі описуються дії сп'янілого кучера.

У Бутовича ця сценка аналогічна: кучер у вишиванці, в кучмі сидить-розкошує, перед ним лембик і те, що довело його до стану сп'яніння. Виразний малюнок постаті, біля нього начиння на багатті, куриться дим — одне слово, дійство майстерно художник інтерпретує, сміливо оранжируючи системою штрихів. Характерний підпис Бутовича "п'яний кучер доглядає, щоби горілка добре варилася" — це уточнення сюжету.

У такому самому ключі подані інші композиції, за винятком зображення Гоголя в гостях у Пульхерії Іванівни, де автор виявляє сприйняття побуту полтавських поміщиків очима письменника, і початкові абзаци повісті про зустрічі з жителями "ідилічної Аркадії" виповнені особистим "бричка моя подъезжала к этому домику" або "мне нравились самые владельцы этих скромных домиков", або "их лица мне представляются", або "я до сих пор не могу забыть двух старичков прошедшего века", що і є достеменним "входженням" Бутовича разом з Гоголем у гості до Пульхерії Іванівни: цього моменту в повісті нема, але він "прочитується" на кожній сторінці.

У затишній вітальні господині перед столом, заставленим штофами, показаний Гоголь і пані. Площини густо штриховані, в тінях герої твору, світлі плями увиразнюють предмети інтер'єра, акцентуючи змістові й композиційні вузли.

Трактування сюжету з Гоголем так само, як усіх інших, передбачає ефект реальної достовірності, правдоподібне розкриття основної теми, і це є теж даниною ствердження мотиву белетристичної розповіді. Високий стілець у кімнаті господині, жест руки Гоголя, рух господині немов унаочнюють розповідь, тривалість зустрічі. У цих моментах Бутович хоче бути веристом, і це є стрижнем його методу в згаданих гравюрах.

Який висновок напрошується? Чи не є унікальним випадок, коли основні модифікації творчості були визначені немов помахом чарівної палички, під час навчання в Німеччині, — це відданість фольклорній темі, демонологія, закоханість у Котляревського і Гоголя, історична проблематика, праця в галузі книжкової графіки?! По суті, координати визначилися від "а" до "я" просто і без мук — далі, впродовж усього життя йшла "розробка" тематизму; з огляду формального усе виглядало "так має бути", але глибший погляд виявляв сліди, що вели до традиційних коренів історії чи культури, в даному разі "спрацювала" генетична пам'ять. Так трапилося багато років пізніше з Олексою Грищенком: в умовах фашистської окупації, на півдні Франції, в Провансі, він написав одну з найромантичніших перлин "Україна моїх блакитних днів", перейняту високим пієтетом до родинно-батьківської культури, і писалося це з пам'яті, на одному диханні, без заглиблення в допоміжну літературу.

Чому після сухої голки виникли варіанти в дереворіті й тушшю з пером? Що примушувало художника звертатися до тієї самої літературної основи? Розмаїті техніки означували можливості формально-візуального втручання в текст, забезпечували різні виражальні підходи щодо розв'язання конкретного мотиву, а тривалість праці пояснювала особиста позитивна налаштованість митця до оповідання.

Зупинимося на чотирьох ілюстраціях з львівського державного історичного архіву, що намальовані пером і тушшю у 1929 р. — це "Афанасій Іванович викрадає Пульхерію Іванівну", "Маєток", "Фірман" і "Афанасій Іванович над труною Пульхерії Іванівни" (іл.) Малюнки пером узгоджуються стосовно ліній та плями, що забезпечують розвиток веризму в ностальгічно-гумористичному ключі (розмір від 4 × 4 см до 6,5 × 5,5 см).

Деякі, як ось "Маєток поміщиків", ідею старосвітського життя втілюють у синтетичний образ мальовничого будиночка (за Гоголем, за галереєю дерев'яних стовпчиків довкола і рясним садом) та запашної тінистої зелені — досконало продумана гра чорних плям і верховенство білого, як акорд буколічного існування. Це одна з кращих ілюстрацій на цю тему.

Сюжет, що зображує, як Афанасій Іванович викрав Пульхерію Іванівну, котру родичі хотіли віддати іншому, нагадує картинку з народного лубка. Достатньо гумору, делікатної іронії — посміхається паляниця сонця — усе передбачає стилевий поступ митця, який спирається на народну традицію, із збереженням народного дотепу.

Більшою мірою вертепний дух, раблезіанську повноцінність витримано в сюжеті "Фірман" — це вдалий крок до візуального бурлеску, що був згодом заманіфестований в ілюструванні "Енеїди".

З формального боку оригінальна структура композиції, що зображує Афанасія Івановича перед труною дружини в розритій могилі, — це спроба довести можливість розвитку малюнка в певній схемі, але, на наш погляд, вона не вийшла вдалою. Хоча в ній теж намітилася тенденція митця до "глибинної" просторовості, метафоричних конструкцій, зміщень планів.

Ілюстраціями до "Старосвітських поміщиків" Бутович показав свою зачарованість Гоголем. У творах письменника, крім усього іншого, він знаходив парадоксальні непередбаченості, вияви високого з низьким, у них таївся доброзичливий прихований усміх, а вертепна гра в ірреальне налагоджувала пишні китиці барокової традиції. Бутович сприйняв цю традицію з молоком матері й, можливо, полтавська земля, куди завітав Еней з своїм кошем, якраз пасувала найбільше для барокового політку. Барокові захоплення Гоголя повторилися у Бутовичевій практиці.

Художник залишив живий слід власних симпатій до Гоголя — робив це залюбки, з шляхетних побуджень, не заради гроша, мріючи, однак, про те, що книжка з ілюстраціями таки побачить світ. Плануючи до видання невеличку монографію у видавництві "Америка", включив до списку пропонованих малюнків власну гоголіану, виконану ним тушшю в 1949 р. (до твору "Повість про те, як посварилися Іван Іванович з Іваном Никифоровичем").

До числа найбільш шанованих Бутовичем творів Гоголя слід віднести повість "Вій". В ній художник знаходив багато особистісного, що відповідало власним уподобанням і смакам, щось на зразок того впливу, який Жак Калло мав на Ернста Гофмана. Спокуса Вієм — таке відношення повісті до творчості художника. Вій глибоко пройняв мистецьку палітру художника — то було зачарування демонологічними силами, які шкодили людині й в спротиві до яких людина шукала певні моральні опертя. Вій міг бути злим, хижим, але він інколи налаштовувався на мирний, добротихий спосіб життя. Й той, другий, Вій був симпатичний для Бутовича.

Щодо гоголівського Вія в тлумаченні Бутовича, то тут треба визначити межу відносин між Гоголем і художником, тобто означити бодай на первісному гіпотетичному рівні впливи демонології письменника на творчість митця. Важко відповісти на запитання, чому, наприклад, Бутович не захопився історичною романтикою Тараса Бульби, це при тому, що міфологія козацької героїки була йому дуже близька, можливо, рівносильна до демонологічного нашарування Бутовичевої культури. Художник сподобав Вія, його надприродна магічна первність полонила уяву митця — щось близьке до теми "чортівні" у графічній та малярській творчості.

Звичайно, Бутович мріяв проілюструвати повість Гоголя протягом цілого життя і цьому є чисельні свідчення — в архівах, згадках, листах, а також начерках олівцем, пастелями, гуашшю. Не тільки мріяв, але і дещо робив для цього — малював. Причину прихильності до повісті слід шукати у поясненні самого Гоголя, яке він виніс у заголовку "Вий — есть колоссальное создание простонародного воображения. Таким именем называется у малороссиян начальник гномов, у которого веки на глазах идут до самой земли. Вся эта повесть есть народное предание. Я не хотел ни в чем изменить его и рассказываю в такой же простоте, как и слышал» [12]. Отже, "простонародна уява", "народна легенда", "простота", — ось ці мотиви, що постійно нуртували в характері Бутовича, не давали йому спокою й примушували хапатися за олівець. Вій був йому близький, він "носив його під серцем", і гоголівський новотвір, що був зроджений через зв'язки письменника з фольклором, якраз влаштував якнайкраще темперамент митця.

elib.nplu.org

Маємо малюнок пастелями і вуглем наклеєний на білий картон. Назва твору і прізвище письменника пояснюють призначення композиції в якості обгортки. Формат своєрідний, з обрізаними краями, ніби вичинена шкура на рамі картону.

Візуальний модуль композиції Те, що є Вієм, — тип поганського боввана, висвітлений по контурах пастеллю з глибин чорного, безтілесного; у природі у порослий мохом пеньок або кущ густого терновиння чи там вулик, — одне слово, є він — з очима-жорнами (ними не крутять, а жалять). Й ця традиція жалення жалами вій набула в малюнку вигляду пучків променів, котрі розганяють темінь безтілесності. Й над копицею того, що є Вій, немовби підтвердження в картуші білими літерами "Вій", а над словами "М. В. Гоголь" ріжок молодика, збережено достеменно все в стилі "простонародної уяви". Але якщо б це було тільки так "протокольно точно", то ми б змирилися з думкою, що образність тривіально банальна. Але Бутович, однак, замислив собі інакше, звівши функцію "народної уяви" до новотворної структури, насиченої експресією форми. Очевидно, композиція виконана в середині 50-х, коли Бутович бився, як риба об лід, і щоб щось видати друком.

Й ось ескіз олівцем, несподіваний за силою емоцій, енергійно штрихованих ліній, впертих у рухах доцентрових, той драматичний момент, коли гроб з небіжчицею почав літати по всій церкві довкола Хоми, — це вже страхітлива ніч літає над приголомшеним філософом і нема йому порятунку: в розпачі розкинув руки над крилосом. Яка переконлива могуть рухів олівця: драматично стиснені напружені чорні переривчасті, як краплі дощу, горизонталі в зіткненні із скісними лініями, крик білої плями, перпендикулярний корч нажаханої постаті, там, над хорами, рівчак гроба і — Вона (як у Гоголя — безіменна "Вона")! В цьому начерку, ніби знічев'я зачатому, а потім, з нетерпінням творчого горіння невикінченому і змальованому на каркасі психологічної напруги, Бутович явив невідсторонене розуміння природи демонологічного, довів аргументами мистецьких емоцій позицію яскраво експресивного.

"Ведуть Вія" — образ і ескіз поруч висять у помешканні Ніка і Джейн Бутовичів. Що перед нами? Вій має довгі вії, з двох боків його ведуть вовкулаки, тримаючи за вії. Світить місяць, в експресивно сірій тональності дійство. Вій і дві постаті в центрі композиції: Вій коричневий, а постаті підсилено кобальтом, жовта пляма і червона, що зображує нічного кажана під постатями, теракотові роги місяця — усе перейняте експресією, драматизмом сірого з білим тла. Форми вовкулак кантсті, кобальт контрастує з сіро-світлою порожнечею тла, що наводить на думку про тарапати, непрохідні урвища. Підніс художника внизу "N. Butovich 1960" в кобальтовій тональності виопуклює межі горизонтальної площини і розширює глибини простору.

Етюд, що висить на стіні поруч, позбавлений драматизму, який прочитується в непролазних просторах куртини; в етюді деталі (кажан, місяць, крила вовкулаки) наклеєні — це справжнісінький, шанований митцем колаж — ясні силуети, без глибини експресії. У картині силуети самого Вія, вовкулак рельєфніші, а площина простору видає більше глибини, безкінечності, в ній простір "просіяний" через світло місяця; звідси — феєрія сірого, з домішками білого, чорними тарапатами, шумовинням зелені й синяви вгорі. Тема кобальту проходить контрапунктом, вона урізноманітнює лет ходу персонажів серед безміру сірого; в етюді домінанта кобальту лише прочитується, в картині домінанта була розв'язана методом контрасту, градації сірого, що сплескував білизною й сяяв холодом ночі, течією білил. Усе було звихрене, знесене у чарах, магії нічного дійства, в якому гостювали ріжки місяця і яке виопуклювало реальне буття персоніфікованих образів — трохи смішних, немічних, суто людських, підняли вії свому панові, і так йому легше, приємніше, направду його вовкулаки старанні, добрі, щиро слугують, це неважко здогадатися, бо зазирають йому у вічі: або вгодити, допомогти панові втримати довжелезні вії. Їх очі-очка, як у дітей розширені, в них бо така непідкупна цікавість. Гоголівський Вій у Бутовича переродився у залежного від власної долі нещасливця. Зло в першого перетворилося на нещастя в другого, — це було веління не його, художника, а трансформованих уявлень про образ Вія.

Бутович любив свого Вія. Він викинув з його сутності найменші натяки на негативізм, дав зрозуміти, що той Вій — приреченець, нещасливий, без тіні зла і без чорних думок; сутність Вієва таїла велику таємницю, приховану за завісою довжелезних вій.

Образ Вія обростав в уяві Бутовича загадкою буття, яке мало свій відлік часу.

Ясна річ, пензель торкався гуаші, паперу і вимальовував форму: величезну на вертикаль аркушу голову на ніжках, з ручками, що виростали просто з голови (викопаний Чорномор — свого роду інтерпретація "Руслана і Людмили"), величезними заплющеними очима і зливою тяжких вій, що спадали до самої підошви. Направду безрадний Чорномор-вій зі спущеними гілляками рук — увесь у дитинній журбі й сіра голова, сіре, звихрене коричневими колами тло, сірі повіки, сіра безвість — такою виглядає гуаш, що зберігається в архіві родини Бутовича.

Ще одна варіація на тему Хоми Брута і відьми посеред зоряної ночі — це місце у Гоголя перейняте незвичним творчим світлом, багатством уяви, як летів понад полями осідланий старою бабою бурсак ("Відьма на бурсакові", 1955, о.к.). У Бутовича це оголена красуня — відповідник образу русалки, яку Брут запримітив згори, коли випливала з-за осики, — і добрий полтавець з витріщеними очима. Композиція намальована в 1954 р. в часи захоплень митця мотивами Капуша-женокрада, русалок, гагілок, орієнтальними танцями, польовиками, — усім демонологічним царством, винесеним з ночей України, що підносило уяву, емоції художника в зображенні зваб чуттєвого емоційного тіла. Ціла низка бутовичівських прикмет і таємничих колізій, психологічних окреслень героїв, гумору і страху жіночої принади і жаху, що бринить у верхів'ях холодної мовчазної ночі — струмують у невеличкій олійній композиції, що має так багато паралелей з повістю Гоголя. Таких сюжетів у художника було немало.

Йшлося про демонологічні первні, що об'єднували Бутовича з Гоголем, а через нього — з традицією "барокового українського вертепу та інтермедії" (Барабаш [13]) і далі — з приземлено сміховим ставленням до найменших виявів нечистої сили і усього того іншого.

Згадаймо епізод з "Сорочинського ярмарку", коли кум обірвався на півслові, бо "...окно брякнуло с шумом; стекла, звеня, вылетели вон, и страшная свиная рожа выставилась, поводя очами, как будто спрашивая: "А что вы тут делаете, добрые люди?" [14] — Бутович цей мотив бере в основу композиції для обгортки грамофонної платівки "Fair Sorochinci" Мусоргського (1949). Ніби з вертепної шопки оце "свиняче рило" і увесь гоголівський антураж (вітрячок, нечистий з тризубом і на тлі місячної зоряної ночі з молодиком постать парубка-скрипаля іскрилася, що доповнює екзотику різдвяних байок), об'єднаний моделлю хутірного гумору, запровадженого письменником.

Бутович не міг відмовити собі в насолоді ще раз усміхнутися за кумом, "вдати переляк" перед виглядом "червоної свитки" чи згадкою про неї, використати нагоду, аби ще раз помилуватися полтавським старосвітським життям. Завжди бракувало йому цього наяву́ і завжди палітра заступала реальність, а на допомогу кликав собі Миколу Васильовича Гоголя: вдвох їм було легше (одному — в Римі, а другому — в Нью-Йорку).

Гоголь у житті, творчості Бутовича — це вираз особистісного самовдосконалення, очищення, це потреба мати справу "з первнями", і ця данність означувалася розумінням землятцва обох (другого по відношенню до першого), потребою знаходити найлегші способи і можливості для дискурсу через відстань часу.

Гоголь серцевиною прикипів до України, але не дано було йому ніколи вголос сказати про це: на те були свої історичні причини і порядки. За нього це мав хтось інший зробити і доля так розпорядилася, аби цією творчою особистістю став Микола Бутович.

Київ

[1] *Грабович Г.* Семантика Котляревщини // Сучасність. — К., 1995 — № 5. — С. 71.
[2] *Бутович М.* Монографія: автобіографія М. Бутовича і стаття В. Січинського. — Нью-Йорк, 1956. — С. 6.
[3] *Лепкий Б.* Чи українці? — Літопис. — Берлін. — 1924, зош. 21/26, кн. II. — С. 319.
[4] ЦДІА у Львові — Ф. 358, оп 3, спр. 179, арк. 108—111.
[5] *Грицак Я.* Нарис історії України. Формування модерної української нації XIX—XX століття. — К., 1996. — С. 17.
[6] *Гоголь Н.* ПСС. — 1940. — Т. 10. — С. 290.
[7] *Там же.* — С. 140—141.
[8] *Стромецький О.* Гоголь. — Львів, 1994. — С. 68—69.
[9] *Луцький Ю.* Між Гоголем і Шевченком. — К., 1998. — С. 135—136.
[10] Збереглося п'ять основних композицій і чимало допоміжних відбитків на різному папері, в т. ч. підготовчих малюнків. Художник підписував композиції. Подаємо їх у послідовності збереження в архіві Києва: ЦДАВОВУ, Ф. 4021, оп. 1, спр. 3, арк. 22. — Пульхерія Іванівна докоряє служниці за те, що погрубшала;

Ф. 4021, оп. 1, спр. 3, арк. 24. — П'яний кучер доглядає, щоби горілка добре варилася; Ф. 4021, оп. 1, спр. 3, арк. 98. — Пульхерія Іванівна розпитує свого війта, чому ліс порідів; Ф. 4021, оп. 1, спр. 3, арк. 99. — Будинок старосвітських поміщиків; Ф. 4021, оп. 1, спр. 3, арк. 100. — Гоголь у гостях у Пульхерії Іванівни; Ф. 4021, оп. 1, спр. 3, арк. 44 — Афанасій Іванович чекає на каву. Композиції в інших папках: див арк. 22—27, 31, 40—44, 48, 58, 97, 101—104, 105—106, 111.

[11] *Гоголь Н. В.* Избранные произведения. — М., 1948. — С. 93.

[12] *Гоголь Н.* Избранные произведения. — М., 1948. — С. 149.

[13] *Барабаш Ю.* Почва и судьба. Гоголь и украинская литература: у истоков. — М., 1995. — С. 204.

[14] *Гоголь Н. В.* Избранные произведения в двух томах. — К., 1983. — Т. 1. — С. 37.

РІЗДВЯНЕ

Вітаймо цей Різдвяний День!
Він промине — зустрінем другий,
Бо ще лани моїх пісень
Орати маю срібним плугом.

А хто прийде, коли не ти,
Опівдні стежкою на поле
Плугатаря підпомогти,
Утерти піт гарячий з чола?

Хто сяде близько на траві,
А може, навіть приголубить
В аромі свіжої ріллі?
Той, що хоч трошки, може, любить.

Микита Мандрика

ХРИСТОС



Людська мудрість торкнула б місяця,
Якби скласти книжки на стос,
Та безмірно над нею виситься,
Та над всім воздвигся Христос.

Від розстрілу — розтління атому —
В лютім сяйві земний окрес
І на нього (лиш тло Розп'ятому)
Тінь гігантську вергає хрест.

Піднявшись над виром розпаду,
Поборовши в собі мерця,
Він вартує, всерівний Господу,
Бо ще вірить в людські серця.

Олекса Стефанович

ЗІЙШЛА ЗОРЯ

Над біле поле й над моря,
Над гори і над бистрі ріки
Зійшла у полум'ї зоря
І світить крізь світи далекі.

Любови й згоди сім'ї ждуть
У чорній преважкій годині —
Ачей Він рани загоїть —
І стане слово в Україні!..

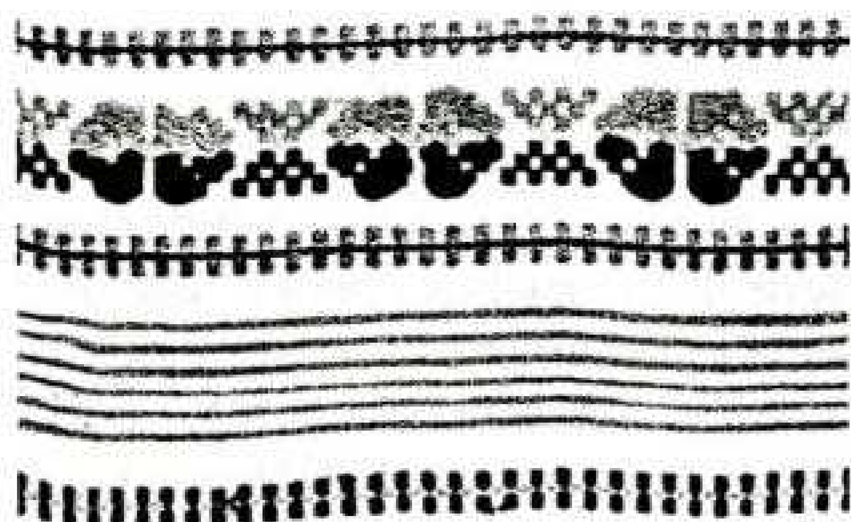
Христос родився! Вісті йдуть!
Радійте всі Йому й славіте!
Давно степи Месію ждуть
Жде волі серце неогріте...

І встане знак святий Христа,
І Він одчинить адські двері —
І пісня встане на устах
І в серці — при Святій Вечері.

Бо хто Його у серці жде,
В будуще вірить і надієсь —
До нього в славі Він прийде —
І до борні натхне й огріє!

Микола Матіїв-Мельник

elib.nplu.org



Вам, вчителі

Валерія Шульгіна

ПОВЕРНЕННЯ СПАДЩИНИ ФЕДОРА ЯКИМЕНКА НАЦІОНАЛЬНІЙ МУЗИЧНІЙ ШКОЛІ

Фальсифікація історії та культури України в минулі десятиріччя призвела до вилучення багатьох імен видатних діячів з національного мистецького середовища. Нині однією з причин, що гальмує розвиток української культури та зокрема національної музичної школи, є недостатня обізнаність широкого кола музикантів зі всією спадщиною українських митців внаслідок відсутності інформації про великий пласт надбань нашої культури, що був штучно вилучений з наукового і культурного обігу. Не було доступу до архівних матеріалів у спецфондах, не надходили нотні видання і музикознавча українська література з-за кордону. Така доля спіткала і спадщину одного з найяскравіших українських композиторів XX ст. Федора Степановича Якименка (1876—1945), який 1923 року покинув більшовицьку Росію і здобув собі ім'я за кордоном.

Дослідження нових архівних документів Федора Якименка, які оприлюднюються вперше, дають можливість детальніше окреслити діяльність композитора, його естетичні погляди, вплив празького періоду творчості на становлення сучасної української музичної школи.

Родина Якименків виховала двох славетних діячів української культури — Федора і Якова. Останній увійшов в історію української музики під псевдонімом Яків Степовий (1883—1921). Ф. С. Якименко / Акименко народився 8 лютого 1876 р. у Харкові. Великий вплив на формування національної свідомості, музичних пристрастей та особистості обох братів мала родина та культурне середовище Харкова. Народна пісня, українська духовна музика супроводжували дитячі роки Федора та Якова, які виховувалися в сім'ї псаломщика. В "Автобіографічній замітці", що була надрукована в журналі "Русская музыкальная газета", Федір Якименко констатує своє українське походження: "Отец мой чистокровный малоросс" (І, с. 286).

На формування професійної майстерності Федора як композитора і піаніста значний вплив мала російська музична школа. З десяти років завдяки чудовому голосу він починає співати у Придворній капелі в Петербурзі, де й здобуває початкову музичну освіту, навчаючись гри на скрипці, фортепіано і гармонії у такого блискучого музиканта як А. К. Лядов. Згадуючи роки перебування у Придворній капелі, гру в оркестрі та співи в хорі, Федір Степанович відзначає неабиякий вплив музичної атмосфери занять на естетичний розвиток учнів: "Зразкове виконання хором духовних і світських творів; публічні виступи учнівського оркестру на музичних вечорах у прекрасному концертному залі Капели; чудова гра на фортепіано Мілія Олексійовича (Балакірєва) — все це так благотворно впливало на учнів і народжувало в них дійсно невдавану любов до музики" (1, с. 287). З 16 років він починає диригувати учнівським оркестром, виконуючи симфонії Гайдна, Моцарта, Бетховена, твори Ліста, Вагнера, Глінки, а також створює перші композиції, які схвально оцінює М. О. Балакірєв.

Професійне становлення Федора Якименка як композитора проходить у Пе-

elib.nplu.org

тербурзькій консерваторії "в класі теорії композиції — у Римського-Корсакова" (2, с. 1), як виконавця "в класі фортепіано пана Черні і класі органа пана Гоміліуса" (1, с. 288). По завершенні консерваторії (1900 р.) він починає друкувати свої власні твори у М. П. Беляєва. Серед них романси "Люблю, если тихо" на слова А. Майкова, "Не медли" на слова Ю. Лермонтова, "Расставание" на слова О. Пушкіна, "Тихая ночь, "Когда в вечерний час", "У моря" та ін. на слова С. Надсона. Романси Якименка (він створив на той час близько 50), займають особливе місце в камерно-вокальній творчості українських композиторів початку XX ст. На колористичній манері автора позначились впливи звукописної палітри М. Римського-Корсакова та французьких імпресіоністів. Висока майстерність композитора виявляється у глибокому розкритті духовного світу людини, виявленні тонких психологічних нюансів, живописному змалюванні картин природи.

Перебуваючи у 1903—1906 рр. за кордоном, спочатку в Ніцці, де керує церковним хором при російській церкві, а потім в Італії, Парижі, Женеві, він захоплюється французьким мистецтвом, астрологічними ідеями знаменитого письменника Камила Фламаріона, що позначилось на творчості композитора, особливо в жанрі фортепіанної мініатюри.

Перший твір, на який звернули увагу музичні критики того часу була фортепіанна поема "Уранія". В журналі "Русская музыкальная газета" (березень 1910 р.) з приводу виконання творів Якименка в концертних програмах М. П. Беляєва в Петербурзі, зокрема згаданої поеми, була надрукована стаття "Музыкант-импрессионист". Критик висловлює захоплення талантом митця, вишуканістю гармонії в його творах і одночасно їх простотою: "Музичний астролог, він (Якименко) відчуває тріпотіння і привабливість містичних сил в їх мінливих і перехресних сяяннях... Особлива характерність, особливий художній смак композитора виявились у гармонійних барвах. ...З цього боку Акименко досить самостійний, винахідливий, фантастичний і новий, як Дебюссі, але зовсім незалежний від останнього. ...Склад п'єс Акименка у більшості випадків простий у своїй схемі, як народна пісня..." (3, с. 283—286).

Коротко характризуючи педагогічну і творчу діяльність після перебування за кордоном у 1903—1906 рр., Федір Степанович зазначає у своєму curriculum vitae 26 березня 1924 р.: "По 1906 р. повернувся до Харкова на батьківщину, де й перебував до 1911 р., улаштовуючи власні концерти та викладаючи музично-теоретичні предмети у місцевій музичній школі. З 1912 р. був покликаний на професора до Московської народної консерваторії, а року 1914-го перенісся до Петербурга, де я того ж таки часу був професором консерваторії аж до свого від'їзду за кордон (у 1923-му році). До цього часу видав до 100 ори — SIB композиції інструментальної й вокальної музики (найбільше: 2 симфонії, смичкове тріо, оркестрова увертюра), написав оперу "Фея снігів" (за Андерсоном), що готується до друку в Парижі, ряд статей музично-естетичних та критичних в російському журналі "Русская музыкальная газета"... (2, с. 7).

Серед великих творів для оркестру цього періоду — найвизначніші: "Лірична поема", "Легенда", "Русалка", "Поема-ноктюрн", "Балетна сюїта". Соната для скрипки і фортепіано ре мінор, тв. 32, № 1 присвячена бельгійському видатному скрипалеві Е. Ізаї. Надзвичайною майстерністю відрізняється і віолончельна соната композитора.

20-і роки стали переломним періодом у житті та творчості Федора Степановича. Зиновій Лисько згадує про цей етап діяльності митця: "Як у багатьох українців, у Якименка збудився пафос національного відродження. У 1924 р. покинув більшовицьку Росію і прибув до великого українського еміграційного осередку Праги і почав працювати як педагог професором і деканом в Українському педагогічному інституті ім. М. Драгоманова. ...Він брав досить діяльну участь в українському музичному житті: диригував українськими хорами, виступав як піаніст" (4, с. 21).

Саме через переїзд Якименка до Праги склалися умови для відкриття в Українському інституті ім. М. Драгоманова музично-педагогічного відділу з двома підвідділами: інструментальним (фортепіано і скрипка) і вокальним з класами сольного співу і диригування. У заяві до професорської Ради Інституту від "професора Петроградської консерваторії Федора Якименка (Акименка)" 26 березня 1924 р. пошукачем посади зазначалось: "Бажаючи присвятити себе музично-педагогічній діяльності, прошу прийняти мене у склад професорів інституту по відділу музично-педагогічному" (2, с. 1).

В анкеті професорського складу Інституту Якименко написав про своє педаго-

гічне навантаження на музично-педагогічному відділенні: "4 години тижнево: 2 год. — спеціяльний клявір, 2 год. — наука гармонії" (2, с. 2).

Заснування музично-педагогічного відділу мало на меті піднесення української музичної школи на світовий рівень в умовах поєднання національних традицій музичного виховання з досягненнями західноєвропейських новітніх освітніх систем. Виступаючи з промовою на відкритті музично-педагогічного відділу, Федір Степанович підкреслив значення української музичної культури, її світове визнання, необхідність підготовки українського вчителя на сучасному рівні.

Його промова — це гімн українському народу, його музичному таланту та українській пісні: "Український нарід вже від природи має великі здібності до музики (нагадаємо хоч би велику кількість гарних співаків на Україні або що походять з України, природний нахил майже кожного українця до музики, замилування в цьому мистецтві), навіть більше: ми сміливо можемо сказати, що в Україні все співає; має надзвичайно гарний грунт для широкого розвитку музичного мистецтва — чудову українську пісню, що завоювала собі (особливо в зв'язку з мистецькою інтерпретацією її українською державною капелою під орудою Кошиця) широке признання й глибокі симпатії культурних народів Старого й Нового Світу. Отже, український нарід має дуже добрі підвалини для самого буйного розвитку музики, має надії через це мистецтво зайняти (дуже швидко і навіть без великих зусиль) почесне місце серед культурних народів світу" (5, с. 2).

Але, спираючись на природні здібності вихованців музично-педагогічного відділу, професори Українського інституту мріяли про виведення національної музичної освіти на європейський рівень. В "Записці про заснування Музично-педагогічного відділу при Українському педагогічному інституті ім. М. Драгоманова в Празі" зазначалось": "Музично-вокальне виховання української молоді у школах на Україні було не лише задоволенням тих природних музичних та вокальних здібностей, якими із найдавніших часів позначився український народ, витворюючи у цій ділянці величезні культурно-мистецькі цінності — народну пісню та музику, — але таке виховання переслідувало цілі, як і в школах Західної Європи, зокрема Чехії, піднесення цього природньо-національного культурного скарбу на рівень загальноєвропейський, культивуючи музичну та вокальну культуру через виховання відповідних для цієї культури піонерів" (5, с. 5).



Федір Якименко. Фото, 1929.

Виконання високої місії розбудови системи музичного виховання у вищому навчальному закладі європейського рівня вимагало від професорської ради на чолі з Федором Степановичем розробки підвалин музичної освіти й окреслення кола музичних і загальноосвітніх дисциплін, засвоєння яких могло сприяти професійній підготовці вчителя-музиканта. Український педагогічний інститут у Празі в 20—30 рр. був найзначнішим осередком українського просвітництва, де викладали видатні вчені, композитори, музикознавці Д. Чижевський, М. Чикаленко, Н. Нижанківський, В. Січинський, Ф. Стешко та ін. Отже, рівень викладання відповідав найвищим світовим стандартам.

Грунтовну естетико-філософську підготовку студенти музично-педагогічного відділу отримували в курсі "Музична естетика в зв'язку з розвитком філософічних ідей" Д. Чижевського, видатного українського історика філософії, автора "Нарисів з історії філософії на Україні" (6). Відомий український музикознавець, бібліограф і педагог Федір Стешко викладав дисципліни, що стосувалися загальної картини історії розвитку музичної культури світу і зокрема української музики, а саме: "Загальна історія музики", "Історія

elib.nplu.org

української музики", "Історія всесвітньої музики та музичне школознавство", "Музична етнографія", "Музична педагогіка". Цикл музично-теоретичних дисциплін ("Гармонію", "Музичні форми", "Контрапункт") і спеціальний клавір викладав талановитий композитор і блискучий піаніст, музичний критик доктор філософії Нестор Нижанківський. Федір Степанович Якименко також поєднував викладання гармонії з навчанням студентів грі на клавірі. Він став автором першого підручника гармонії українською мовою "Практичний курс науки гармонії", що був виданий у Празі в 1925 р. Українським громадським видавничим фондом (7). Про приязні стосунки між автором підручника і Федором Стешком свідчить напис Якименка: "Присвячую цю працю дорогому Федору Стешкові, голові Українського Музичного Товариства в Празі". Продовжуючи традиції свого вчителя М. Римського-Корсакова у викладанні курсу гармонії, Федір Степанович стає фундатором національної навчально-теоретичної музичної літератури для української молоді, зробивши значний внесок у розвиток вітчизняної музичної освіти.

Серед викладачів музики Українського педагогічного інституту на той час був і учень Якименка Зиновій Лисько, композитор, музикознавець, фольклорист і педагог. На музично-педагогічному відділі він викладав акомпанемент та транспозицію (8, с. 60).

Отже, вивчення архівних документів показує, що, очоливши музично-педагогічний відділ, Якименко згуртував навколо себе видатних українських музикантів, які поєднували виконавську майстерність з грунтовною музикознавчою науковою підготовкою, були спеціалістами найвищого класу в галузі фольклористики і професійними композиторами. Висока фахова підготовка викладачів, відданих справі виховання української молоді, сприяла успішному розвитку української музичної школи у Празі.

У "Рефераті, присвяченому діяльності інституту в зв'язку з п'ятирічним його існуванням" (29.01.1929) зазначалось: "П'ять літ існує українська висока школа поза межами пошматованої нашої Рідної землі, де або покасовано всі дотеперішні зародки високого українського шкільництва, або зі знищеного храму високої школи побудовано лабораторії для різних есперіментів сумнівної вартості... Це фахова установа, що дає українській школі середньошкільного типу кваліфікованих учителів. Тим-то вона поєднує в собі вимоги західноєвропейських філософічних природничих факультетів та вищих музичних шкіл..." (9, с. 29). Дійсно у рефераті чітко визначені переваги університетської музичної освіти, яка поєднує музичну підготовку з філософським осягненням суті буття, культури і мистецтва, сполучає національні традиції із західноєвропейською системою освіти. Досягнення вищої музичної української школи у Празі потребують дальшого глибокого дослідження і впровадження в сучасну систему музичної освіти в Україні. Безумовно, що Якименко зробив значний внесок у розвиток національної музичної освіти. Його діяльність як декана-референта та професора музично-педагогічного відділу, автора першого підручника з гармонії українською мовою, талановитого педагога-піаніста й композитора, який створив різноманітний численний фортепіанний та вокальний репертуар (до 1 000 творів), — це яскрава сторінка в історії української музичної педагогіки.

На час перебування у Празі припадає зростання інтересу композитора до українського фольклору. Він звертається до обробки українських народних пісень. Серед творів цього періоду З. Лисько згадує низку інструментальних творів, симфонічних і фортепіанних, також солоспівів на українські тексти,... фортепіанні п'єси на народні українські теми" (4, с. 22).

З вокальних творів еміграційного періоду творчості Якименка З. Лисько відзначає "Тридцять народних мелодій для мішаного хору", "Пісні Карпатської України", шість українських колядок, солоспіви на слова українських поетів, зокрема О. Олеся, церковні пісні ("Отче наш", "Херувимська"). Високим художнім рівнем вирізняється п'ятичастинна сюїта композитора "Українські малюнки" ("Весільна пісня", "Веснянка", "Думка", "Коломийка", "Гумореска"). Сюїта була видана в Харкові (Держвидав України) у 1929 р.

Близько 1927 р. Якименко покинув Прагу і переїхав до Франції, де жив якийсь час у Ніцці, а потім у Парижі. З 1939 р., коли почалася Друга світова війна, Федір Степанович тяжко переживає усі незгоди війни, хворіє. 3 січня 1945 р. він помер на 68 році життя.

Весь період життя в еміграції він підтримує зв'язки з українським осередком, підкреслює в листах своє українське походження. Про це свідчать його листи до

elib.nplu.org

З. Лиська, що зберігаються в архіві НТШ у Львові.

На жаль, творчість Якименка періоду еміграції в Україні майже невідома. Багато його творів залишилось у рукописах і зберігається в особистому архіві українського і французького музикознавця, доктора музикології Аристида Вирсти, який у 1956—87 рр. був викладачем історії музики та смичкового мистецтва у Сорбонні і водночас з 1970 р. завідувачем кафедри музикознавства Українського вільного університету в Мюнхені.

Звертаючись до характеристики останнього періоду творчості Якименка, З. Лисько справедливо вказує на наявність в нашому мистецтві українського бароко, класицизму, романтизму, імпресіонізму, неоромантизму тощо. І "українські композитори, коли хочуть бути актуальними і йти в ногу з культсвітом, мусять вийти на широкий шлях і творити в загальних рамках світових напрямів, синтезуючи їх із своїми рідними специфічностями. Таким шляхом пішов і Федір Якименко" (4, с. 22).

Великий талант українського митця, його твори сьогодні знані більше закордоном, ніж в Україні. Спадщина Якименка друкувалась у відомих європейських видавництвах: "Брайткопф і Гертель", "А. Ледук", "П. Юргенсон", "В. Бессель і К°", "М. Беляєв", "Український громадський видавничий фонд у Празі", "Держвидав України", "Музична Україна" та ін. На жаль, найменше творів Якименка було видано в Україні. Публікації численних фортепіанних і вокальних творів композитора двох перших десятиріч XX ст. довгий час не передруковувались і вже стали фактично раритетами. Але багата спадщина Федора Степановича зберігається в Національній бібліотеці України імені В. І. Вернадського у виданнях найвизначніших європейських видавництв, датованих починаючи з 1899 р.

Мабуть, ще більше творів нашого великого співвітчизника невідомі світу, знаходяться у рукописах і чекають повернення на батьківщину. Чарівні картини природи, людських переживань, музичного космосу, фольклорні образи в імпресіоністичному вбранні відкриються перед майбутніми виконавцями музики Якименка. Твори великого українського композитора, чия доля склалась так трагічно, повинні зазвучати в концертних залах України в ім'я життя і слави нашої національної культури та музичної школи.

Київ

[1] *Акименко Ф. С.* Автобиографическая заметка // Русская музыкальная газета. — 1911. — № 11—12. — С. 286—288.
[2] Центральний державний архів вищих органів влади та управління України (далі ЦДАВО України). — Ф. 3972, оп. 1, од. зб. 299, 2 арк.
[3] *П-ский Е.* Музыкант-импрессионист // Русская музыкальная газета. — 1911. — № 11—12. — 281—286.
[4] *Лисько З.* Федір Якименко визначна, але мало знана постать в історії української музики / Передрук з мюнхенської газети "Український Самостійник" (5 липня 1953 р.) // Музика. — 1994. — № 1. — С. 21—22.
[5] ЦДАВО України. — Ф. 3972, оп. 1, од. зб. 222, 4 арк.
[6] *Чижевський Д.* Нариси з історії філософії на Україні. — Мюнхен, 1983. — 200 с.
[7] *Якименко Ф.* (Професор Українського педагогічного інституту ім. М. Драгоманова в Празі). Практичний курс науки гармонії. — Прага, 1925. — 130 с.
[8] ЦДАВО України. — Ф. 3972, оп. 1, од. зб. 225, 60 арк.
[9] *Там само.* — Од. зб. 80, 4 арк.
[10] *Шульгіна В. Д.* Повернення із забуття музично-педагогічної спадщини Ф. Якименка // Творча особистість вчителя: проблеми теорії і практики. — К., 1997. — С. 173—175.

* * *

Народжений з надхненним Він обличчям
В собі таїв незбагнене єство,
Зростав, носивши сили таємничі,
І всім явивсь як Велет-Божество.

І душами людей заволодів,
Повів з собою натовпи, народи,
Теплом думок і чудодійних слів
Зібрав усіх під світосяйні зводи...

І діями, своїми чудесами
Здобув навіки святість і хвалу,
Як неба Син, піднесений у храмах,
Життя своє віддав у жертву злу.

Стовпом промінним сяє між людьми,
Віки живе серед народів світу,
Від лиха, зла, облуди і пітьми
Боронить всіх, добром, любов'ю світить.

Гнат Діброва



Огляди, рецензії, анотації

НАДБАННЯ УКРАЇНОЗНАВЦІВ КУБАНІ

(Збірка матеріалів з української літератури і фольклору "Козак Мамай")

Ця ошатна двомовна хрестоматія з української "словесності" для V–VII класів, рекомендована при факультативному вивченні "локального" (ширше, слов'янського) літературного компонента на курсах регіонознавства, в позашкільно-гуртковій та ін. роботі на Кубанщині — рідній доньці "неньки-України". Посібник після 1932—1933 рр. видано вперше за участю Товариства "Україна", Донецького Українського культурологічного центру і Відділенням НТШ, а також Краснодарського регіонального відділення Міжнародної академії інформатизації.

У ньому подано зразки української народної творчості: прислів'я, приказки, загадки, казки, легенди (зокрема П. Супруненків "Всюдисущий Мамай"), перекази (напр., про Антона Головатого), анекдоти, думи (про втечу трьох братів з Азова й "Марусю Богуславку"), авторські твори: вірші, байки, веснянки, фрагментарно — оповідання, поеми (зокрема в уточненому авторстві, досі помилково приписуваного Я. Кухаренкові, — "Харка, запорізького кошового" Я. Мішковського (нар. в к. XVIII ст., 8, 12—14), п'єси ("Чорноморський побит на Кубані між 1794 і 1796 роками" першого класика кубанської літератури Я. Кухаренка (1799—1862), надбання якого тут було розвинуто В. С. Мовою-Лиманським (1842—1891) у його суперповнометражному "Старому гнізді й молодих птахах", що на жаль, лишилося поза увагою укладачів "Козака Мамая", "Хорош дом, да морока в нем"— двомовна комедія з елементами "суржику" на козацько-фольклорну тему сучасного письменника-кубанця І. Варавви, нар. 1925 р., нариси (про авторів, які писали українською чи її кубанським різновидом — чорноморською, або козацькою", — мовою, зокрема — Я. В. Жарка (1861—1933), О. Ю. Півня (1872—1972), Н. О. Щербини (1900—1977), Т. Г. Шевченка (1814—1861), Марка Вовчка (1833—1907) та вихідця з Полтавщини, а зараз "австралійця" Д. Чуба та ін. Поряд із фольклорними й художніми творами опублікованими українською ("Хмара" Я. Жарка та ін.), подаються зауваги упорядників про фольклор, життєпис письменників, крім нарису Г. Хоткевича про Т. Шевченка) історичний, літературознавчий, лінгвістичний, методичний та ін. "апарати" — російською мовою.

Посібник закономірно зорієнтовано на відродження козацьких традицій; пор., напр., у підрозділах: "О смелости в отваге" (прислів'я "Хто любить піч, тому ворог Січ"), "Пословицы казацкие" (Знає об тім Головатий Антін.., Умер козак та й лежить, та й нікому затужить), "Легенды и предания" ("Антон Головатий", "Як запорожці взяли Азов" та ін.; до речі, настав час серйозно подумати про несумісну подвійність у використанні козацько-історичної лексики, над якою нерідко тяжіє печать зросійщення.

Подана в посібнику народна творчість вражає своїм лаконізмом, виховним спрямуванням, цікавими іронічними, народноетимологічними та ін. переосмисленнями особових імен (напр., прислів'я.

elib.nplu.org

Никон, що по хаті никав; Стій, Векло, ще не смеркло; Який Сава, така й слава; Хапай, Петре, поки тепле, Не для Гриця паляниця), їхньою мотивацією (то прямою як, Корж — "той, що скотився з гори, мов корж", Палій — бо "спалив курінь", Черепаха — "неповороткий" та ін.; то з антонімічним гумором типу: Малюта, хоч він, насправді, — здоровило, Махна — "малий" і под.). Викривальна кухаренківська драматургічна антропонімія (Драбиниха, Кабиця, Очкурня, Притулівна, Прудкий, Тупиця, Цвіркун тощо (1, 118—119) пізніше знайде свій розвиток у творчості В. Мови-Лиманського (другий псевдонім Мігутченко; 10, 69; пор. його: Диркалиха, Щербосьорбиха, Теленьдзеленчиха й под., 2, 134—135). До речі, нещодавно в США оприлюднено ряд його творів, які вважалися втраченими, серед них інтермедію "Куліш, Байда і козаки" — негативну "рецензію" на П. Кулішеву драму "Байда", в якій заперечувалася прогресивна роль козацтва в історії України (1, 166—167). У плані народної оцінки козацтва з двох епіграфів до посібника, наведемо лише частину менш відомого, але більш вражаючого: "Образ Козака-Мамая так само популярний в Україні, як образ Будди на Сході... Це козацький провідця... народний святий... (Він. — О. С.) став символом взаємодії двох провідних верств традиційного українського суспільства — духовної та військово-адміністративної... єдності відунів і воїнів, які забезпечували енергетичний і фізичний захист... хліборобів, господарів-автохтонів... підтримували цілісність і життєву волю етнічного єства" (О. Шокало; 1, 3). Мамай ("штани сині, чоботи червоні"), за народною гадкою, поки що сидить, "підібгавши ноги", але настане бойова пора й він, осідлавши коня, помчить "на виручку земляків".

За хрестоматією, козацтво здавна цікавилося своїм походженням. З цього приводу в стародавньому, виявленому Кухаренком, "Запорозькому аркуші (Козак Мамай)" сказано: "Хоч дивися на мене, та ба не вгадаєш, Відкіль родом і як зовуть — нічичирк не скажеш". На складність його етногенезу вказують як слова козак і Мамай, так і одвічна боротьба козаків проти іноземного панування за свою українськомовну суть і державнонаціональну незалежність.

У питанні про етногенез чорноморців важливого значення набуває репрезентована "Козаком Мамаєм" кубансько-запорізька апелятивно-географічна термінологія, ойконімія та свідчення історичних джерел. З Україною, зокрема з м. Харковом, пов'язана діяльність не тільки талановитих поетів Я. Мішковського, Н. Щербини, Я. Жарка, Д. Чуба та ін., але й видатного письменника загальноукраїнського значення, кандидата права В. Мови (Лиманського), який, — діставши свій псевдонім від назви рідного х. Солодкий Лиман, що поблизу ст. Стародерев'янківської та Канівської (в основі назви куренів Дерев'янківського й Канівського) й закінчивши Харківський університет, де він співробітничав з місцевою "Громадою", працював у недільній школі, друкувався в журналі "Основа" й газеті "Харьков", налагоджував, зокрема підпільні, зв'язки з часописами Галичини й Наддніпрянщини та розпочинав лексикографічну діяльність (укладав російсько-український словник), — провадив педагогічну (м. Катеринодар), слідчо-судову, творчу та ін. діяльність, пов'язану з ст. Васюринською, Уманською (після подій 1933 р. — Ленінградська), Джереліївською, Корені(ї)вською, Березан(ів)ською, Пашківською (уже знайомий нам поет І. Варавва є почесним отаманом Пашківського куреня Всекубанського козацького війська й популяризатором державного Гімну України, він же кубанська народна пісня — "Ще не вмерла Україна"). У кубанській літературі зафіксовано також ряд авторських ойконімів, створених з гумористичною настановою (за аналогією до реальних козацьких): ст. "Нетягайлівська" (пор. Козак-нетяга; 1, 103), а також сл. "Старонижчедряглiївська", "Старовищедряглі(ї)вка", "Нововищебагнівка", розмовні форми "Дряглiївка" й "Багнівка" (2, 274, 302—303), що дає підставу вважати українську літературу Кубані своєрідним породженням козацько-курінного духу.

У ще не написаній історії цієї літератури, за словами відомого кубанського критика, поета й перекладача, одного з укладачів аналізованого посібника — В. К. Чумаченка, "є абсолютно точна дата відрахунку: 10 серпня 1792 року", коли талановитий поет-бандурист, воїн-дипломат, військовий суддя, третій кошовий отаман Чорноморського козацького війська Антін Андрійович Головатий (1732—1797) склав у балці Красній, поблизу Дніпра, свій знаменитий гімн "Ой годі нам журитися...", від якого і "єсть пішла кубанська література". У ньому останній лицар За-

порізької Січі виносить подяку за подаровані... "хліб-сіль і грамоти" на землі Тамані "з околицями" "вірному" війську, сформованому із членів січового товариства (5, 1—2; 6, 39—41). Він (пор. Шевченкове: "Наш завзятий Головатий не вмре, не загине") є також автором пісні, в якій відбито настрої козаків з приводу зруйнування Січі 1775 р., та ще одним керівником їхнього переселення на Кубань, розпочатого 25.7.1792 р. (7, 20).

Масове переселення на Кубань люду з різних областей України спричинилося до бурхливого розвитку як мілітарно-економічного, так і соціально-культурного та ін. потенціалу українців. Тут поступово склався місцевий діалект, а на його й на загальноукраїнській мовній базі виникла потужна крайова, як частина світової, українська література. Щоб зупинити цей рух, у якому російський царизм вбачав загрозу своєму пануванню на українських землях, він вдавався до безпрецедентних обмежень і заборон. Починаючи з 2-ої пол. XVIII ст. в Україні, а згодом і на Кубані, поступово було заборонено (цей процес започатковано зразу ж після "воз'єднання" України з Росією) українську церкву, державу, армію, школу, літературу, театр, пресу й, нарешті... мову та особисту свободу, прирікаючи українську націю на винародовлення й деморалізацію. Продажна українська "еліта", п'яна козацька старшина, малограмотна "інтелігенція" й компрадорська буржуазія стали опорою іноземному пануванню в Україні. Дві соціально-національні революції та громадянська війна (1905—1907 й 1917—1920 рр.) розбудили народні маси від тривалого сну, хоч і завершилися поразкою від соціально-контроверзійних, але в плані великодержавності й шовінізму однотипних і на цьому грунті — об'єднаних сил російського царизму, білогвардійщини та більшовизму. В усі ці періоди як в Україні, так і в Чорноморії оживала й знову гинула, обливаючись кров'ю під ударами окупанта, українська мова й література. Серед тих, хто працював у літературі Кубані, але не потрапив на сторінки аналізованого посібника, треба, можливо, назвати ще: Чорномора, (хоч би із-за його "псевдо"; пор. рос. тезоіменний фольклорно-літературний образ героя, який чи не випадково збігся з семантичним наповненням, — за однією з етимологій О. М. Трубачова на фракійській основі, — етнофороніма кіммерієць, назви окремого представника найдавніших насельників краю, який підписував деякі свої твори, зокрема фельєтон "В стане истинно русских громил", драматург, артист і журналіст В. Потапенко; фольклориста І. Шевеля, етнографа М. Дикарьова, письменника Г. Доброскока (розстріляного в 30-і рр. більшовиками автора драми "Козацькі прадіди"), козакознавця, поета й мемуариста В. Вареника; поета, журналіста й перекладача І. Подушку; поета-козака Ф. Бойчука, публіциста С. Шарапа, драматургів М. Стеценка-Нордегу й К. Головатого та ін., які здебільшого були двомовними (9, 582—583). З Кубанню пов'язана діяльність Д. Яворницького, І. Рєпіна; патріота української мови, історика та представника Кубані в Центральній Раді С. Ерастова, С. Петлюри; видатного історика, поета (поеми "Богдан Хмельницький" і "Чорноморці"), політичного діяча, ректора Українського університету в Празі, організатора Української господарської академії в Подєбрадах (Чехія), уродженця ст. Новодерев'янківської (район куреня Переяславського), засновника (1860 р.) сільгоспкомуни в ст. Брюховецькій, голови Верховного суду Кубанської республіки Ф. Щербини; поліглота, історика, генерал-майора І. Попка; історика П. Короленка, письменника-козакофіла О. Кащенка; знаменитих хористів О. Кошиця й (козака Дядьківського куреня) В. Захарченка; талановитого інженера й громадського діяча, голови Кубанської Законодавчої Ради, козака ст. Дінської, убитого денікінцями, М. Рябовола; більшовика І. Кочубея; черкеса, свідомого глибинних зв'язків свого народу з українцями (пор. Черкаси) Султан-Шахім Гірея (10, 62—80) та ін.

Темпи українського державно-національного відродження, започатковані Українською Центральною Радою (Київ, березіль, 1917), перекидаються на Кубань, де через місяць було обрано не тільки Кубанську Військову Раду на чолі з "Військовим Правительством" (7, 84), а й, — у вересні, — проголошено Кубанську Республіку (як "Кубанський Край"), очолену Кубанською Крайовою Радою, репрезентовану при уряді Росії й керовану Законодавчою Радою з виконавчим органом — Кубанським Крайовим Урядом, очоленим Військовим Отаманом, що, як президент, — мав право veto (7, 109). А після проголошення (грудень 1917) незалежної Української Народної Республіки Катеринодар (16.2.1918) повідомив про створення своєї "Самостійної Кубанської На-

родньої Республіки", що за кілька днів "прилучається" "на федеративних підставах" до України (7, 123), у січні 1919 р. ставить питання про повну українізацію краю, а в травні — навіть про вступ республіки до Ліги Націй (10, 84, 87).

І хоч 1920 р. обидві українські держави під шаленим комуно-шовіністичним тиском припиняють своє існування, українізація триває ще цілу дюжину років, коли зайняли тут своє законне місце українські преса, школа (746 українських шкіл діяло на Північному Кавказі), література, радіо, кіно, яких до того тут ніколи й не було, музика, театр, і навіть... мова, — не повернулася лише держава та армія, без яких народ лишився беззахисним. І наслідків не довго довелося чекати. За легендою, 1932 р. до мм. Краснодар, Воронеж, Ростов та ін., де жили компактно українці Росії, надійшла телеграма "Прекратить украинизацию. И. Сталин".

Збереглася трафаретна постанова з цього приводу Президії Північно-Кавказького крайового виконавчого комітету від 26.12.1932 року: "Слухали: Про українізацію. Постановили: У зв'язку з тим, що українізація ряду районів і станиць, яка провадилася на Північному Кавказі, не випливає з культурних інтересів населення й служить легальною формою класовому ворогові для організації опору заходам Радянської влади і створення під цим прикриттям своїх контрреволюційних організацій, Президія ПК Крайвиконкому постановляє: 1. Негайно призупинити дальшу українізацію в усіх районах і станицях Північно-Кавказького краю. 2. Перевести до 1 січня 1933 року все діловодство радянських організацій у станицях і районах на російську мову. 3. В 3-денний термін перевести всі українізовані газети на російську мову, а також листівки, брошури, стінгазети, багатотиражки та іншу літературу, яка виходить українською мовою, і в подальшому видавати їх російською мовою. 4. Перевести викладання на всіх діючих (в оригіналі "работающих". — *О. С.*) короткотермінових курсах (радянських, педагогічних, колгоспних і т. ін.) на російську мову. 5. Запропонувати КрайВНО підготувати необхідні заходи для переведення до осені 1933 року викладання в усіх школах на російську мову й по зміцненню вчительського складу українізованих шкіл та подати на обговорення Президії ПК Крайвиконкому. 6. Радіомовлення українською мовою припинити" (12, 3). І на Кубані зникають створені 1921 р. в ст. Старокорсунській об'єднання українських письменників, 1925 — Кубанське відділення українських молодих письменників СІМ (село і місто), 1926—1928 — українське літературне т-во в ст. Полтавській (під час голодотерору 1933 р. перейменована на Красноармейську; за переказами, сюди на поч. 30-х рр. приїхав Л. Каганович і в своїй промові вдався до менторства, викликавши репліку: "Чому це ти нас, козаків, повчаєш, як жити?" — Станицю за 24 години було зіслано; 12, 4), т-во "Нова Кубань" у Краснодарі, Північнокавказька асоціація українських пролетарських та селянських письменників; крайові філії та об'єднання "Плуг", ЛОЧАФ, ВОКПП, "Гарт" та ін., хоч про них у постанові не було ані слова. Зникли всі українськомовні тексти; зазнали русифікації всі українці; було фізично винищено всю українську інтелігенцію. Пропали безвісті, як на війні, письменники: Гаврило Доброскок (1879 — ?), Олександр Волик (1900 — ?), Юхим Литовченко (1897 — ?), Олекса Кирій (1898 — ?), Іван Луценко (1886 — ?), Павло Оліянчук (1904 — ?), Омелян Розумієнко (1905 — ?), Микола Михаєвич (1906 — ?) та ін. І лише один з небагатьох, що вирвалися з цього пекла, Василь Очеретяний, він же Василь Барка, розповів світові в романі "Жовтий князь" про моторошну трагедію 1932—1933 рр., коли проти повстанців, що діяли на Кубані до 1939 р., застосовувалися навіть отруйні гази та літаки (10, 93—95). Із 50 % кубанців, що під час перепису 1926 р. назвали себе українцями (другу половину населення краю складали представники кількадесяти інших національностей тодішнього СРСР, найстрокатішою серед яких була російська з її "секцією", що охоплювала "хóхлів" і "хохли́в"), на поч. 90-х рр. XX ст. зберегли свою національну свідомість лише 3,9 % (12, 3).

Довгоочікуване "відродження" відбувається повільно. І все ж відбувається. І одна з перших ластівок — посібник "Козак Мамай" — має на своїх сторінках чимало забутих імен, історичних фактів, фольклорно-літературних творів як і кубанських діалектизмів, раритетів та маловідомих запозичень, що становлять цінність як для україно-, так і слов'янознавства. Деякі з них перекладено російською мовою, напр.: беривíз "название весенней птички", гúлі понести "начать болтать"; маноцíвники — "умеющие ману пускать"; мурзаќи "татарское войско", на обихíдку

"на первый случай", пала́нка "административная единица в Запорожской Сечи"; сябру́ють "дружат", химру́ють "мечтают", черві́нково "красочно", шла́птю "особым лошадиным бегом" (1, 40, 43, 63—65, 86, 89, 173, 177) тощо. Не менше їх тут лишилося й без пояснень; пор. рарсу́н, бу́шля, бесу́р, тирка́тий, тугальо́вка (1, 122—123, 197) і под.

У 2-й пол. 20-х рр. XX ст. мовознавець М. Садиленко опублікував працю "Устойчивость кубанского языка" (надруковану в "Сборнике статей по экономике и культуре". — Краснодар, 1927. — Вып. 1), у якій, "зіставляючи за творами художньої літератури першої половини XIX ст. загальнонародну лексику української мови і словник кубанського діалекту, він стверджує незвичайну живучість" останнього. "Кубанський говір, — пише М. А. Садиленко, — незважаючи на 130-річну (а тепер уже понад 200-річну. — *О. С.*) відірваність від України, на незначний зв'язок з нею, як культурний так і економічний, на те, що твори літературні українських письменників майже не проникали в цей тривалий період на Кубань, — говір цей зберіг майже без змін свої фонетичні особливості... в недоторканності свій словник та утримав такі слова, які навіть на Україні зникли в багатьох місцях". На думку М. Садиленка, "українські говори на Кубані" зовсім не зазнали впливу російської мови, і тому кубанський говір з повною підставою можна вважати найчистішою й найзбереженішою частиною української мови" (3, 51—52). Відповідаючи на такі заяви, мовознавці Є. Тарасенкова та Є. Шейніна пишуть у 2-й пол. 60-х рр. XX ст.: "Така романтична ідеалізація особливої стійкості кубанського діалекту не обґрунтована... Російська — це мова офіційного спілкування, якою розмовляють у всіх державних і місцевих органах влади, громадських місцях, на засіданнях, зборах, конференціях, у культурних установах: у школі, бібліотеці, клубі, лікарні. По-російському часто говорять на вулиці, звертаються до всіх приїжджих... В окремих населених пунктах (ст. Платнірівська) молодь майже не звертається за допомогою до місцевого діалекту..." (3, 51—52). Додамо тільки, що тут ідеться про діалект української мови, а всі виділені нами назви станиць — це етномовний кістяк Чорноморії, заснованої козаками-запоріжцями й заселеної колись українцями.

Олексій СТРИЖАК

[1] Козак Мамай / Упорядк., вступні статті, метод. апарат В. В. Оліфіренка, В. К. Чумаченка. — К.: Донецьк; Краснодар, 1998. — 224 с.

[2] Мова (Лиманський) В. Старе гніздо й молоді птахи. — К., 1990. — 421 с.

[3] *Тарасенкова Е. Ф., Шейнина Е. П.* Говоры / Кубанские станицы: Этнические и культурно-бытовые процессы на Кубани. — М., 1967. — С. 37—54.

[4] *Никонов В. А.* Краткий топонимический словарь. — М., 1966. — 509 с.

[5] Курень: Антология кубанской литературы конца XVIII — начала XX веков / Сост., предисл., коммент. В. К. Чумаченко. — Краснодар, 1994. — С. 2, 3.

[6] Козачьи войска: Хроника / Оформл. Н. Саутина, 1992. — 480 с.

[7] *Сулятицький П.* Нариси з історії революції на Кубані (III — 1917—VI — 1918). — Прага, 1925. — Т. 1. — 196 с. + + мапа.

[8] *Чумаченко В. К.* "Загадка" Якова Мишковского // Кубань: проблемы культуры и информатизации. — 1997. — № 2. — С. 12—14.

[9] Очерки истории Кубани с древнейших времен по 1920 г. / Под ред. В. Н. Ратушняка. — Краснодар, 1996. — 655 с.

[10] *Білий Д.* Малиновий Клин: Нариси з історії українців Кубані. — К., 1994. — 117 с.

[11] *Лихоносов В. И.* Наш маленький Париж. Ненаписанные воспоминания: Роман. — М., 1989. — 60 с.

[12] *Лукомская И.* Кубань / Вечерний Киев. — 30 июля 1992 г. — С. 3—4.

РІЗДВО



зелене жито зазирає в душу
в темне віконце дихають воли
колядку для Марії і Христа
старці співають темними устами

в світлі долівки гріючи долоні
сліпими голосами долю в'ють
в темних ясельцях світиться дитя
і страшно що настане твердий ранок

Валентина Отрощенко

ДОСЛІДЖЕННЯ ПЕРВІСНОЇ МІФОЛОГІЇ УКРАЇНИ

Віктор Давидюк. Первісна міфологія українського фольклору. — Луцьк, 1997. — 296 с.

Долаючи наслідки затяжного застою, зумовленого ідеологічними настановами минулих десятиліть, сучасна українська фольклористика та етнологія виробляє власні методологічні принципи, розширює коло проблематики народознавчих досліджень, формує і викристалізовує нові концепції. На цьому шляху учених нерідко підстерігають спокуси епігонства, а то й просто переспівів ідей, беззастережного наслідування представників тих чи інших напрямів, течій та шкіл у зарубіжній науці, що призводить до згубних результатів. Невідповідність, скажімо, іншомовної термінології, понятійного апарату природі досліджуваних явищ національного буття українців нівелює думку, розпорошує її, позбавляє дослідження логічного розвитку його ідеї, оскільки останні виводяться не з самих явищ, а штучно пристосовуються до них. Звідси спостерігається відхід від традицій вітчизняної науки, претензійність на європейський та світовий рівень за відсутності оригінальних наукових ідей і концепцій, які, виражаючи природу нації, мали б визначити і той самий європейський та світовий рівень.

Не будемо поспішати виставляти якісь оцінки, робити в цьому плані якісь закиди авторові рецензованої монографії, а спробуємо визначити міру її оригінальності. Сам автор у вступній частині підкреслює, що пропонована робота є першою у світовій практиці спробою на основі інтердисциплінарного підходу реконструювати функції найдавніших міфів та приблизно визначити хронологічні, а де це можливо, й географічні рамки їхнього побутування. Тут же він чітко окреслює і, так би мовити, механізм реконструювання. Це насамперед: 1) з'ясування найдавніших функцій міфів, визначення їх емпіричних джерел; 2) виявлення послідовності входження в міфи основних світоглядних рис, з'ясування їх господарсько-культурного тла і синхронних звичаєво-правових норм; 3) реконструкція семантики основних міфічних образів та сюжетів українського архаїчного фольклору; 4) вичленування з фольклорних текстів основних громадсько-культурних синхронотипів первісного міфу та 5) синхронізація основних фольклорних мотивів та сюжетів на основі зіставлення міфічних господарсько-культурних синхронотипів та археологічних архетипів.

Чи такий підхід до розв'язання порушених проблем виправданий і продуктивний? Що нового вносить він у розробку методологічних засад української та світової народознавчої науки? Відповідаючи на ці питання, зауважимо, що праця В. Давидюка грунтується на глибокому аналізі досягнень попередників (Дж. Фрезер, Е. Тайлор, Б. Рибаков, М. Попович, Ю. Павленко, М. Чмихов, Р. Вулканеску та ін.), що дало йому змогу поставити і обгрунтувати питання про с и н х р о н і з а ц і ю та х р о н о л о г і з а ц і ю первісного фольклорного міфу. Отже, автор вперше досліджує первісну міфологію українців не лише з погляду її природи, структури та змісту, а й з погляду еволюції міфологічного мислення, що ще не було предметом грунтовних студій в історії наук, пов'язаних з вивченням міфології.

Найдавнішими дарами первісної міфології в українському фольклорі В. Давидюк вважає казки, календарно-обрядову поезію та замовляння. Їм присвячені відповідні розділи в монографії, в яких визначаються особливості типів взаємин людини зі світом та їх ідеологічна природа, на основі чого й відбувається еволюція первісних міфологічних уявлень.

Окреслюючи міфологічний світ казки, автор висуває свого роду тезу про її зародження в надрах мисливського побуту, тобто від палеоліту до неолітичної доби. Важливим доказом цього є кумулятивний сюжет. Він виступає ознакою міфологічного мислення тому, що нагромадження в сюжеті однотипних конструкцій відображає цілком реальні обставини повсякденного життя мисливця, пов'язані з виконанням цілком практичних завдань (задоволення потреби в їжі, лови звірів і т. д.), отже мають і всі ознаки ритуалу. У монографії глибоко і всебічно досліджується психологічна, естетична і художня природа цього ритуалу, його міфічна основа. Так, В. Давидюк доводить, що основу мисливських казок визначає зумисна вигадка, звичайний обман і самообман, адже люди вірили в те, що тварини нібито чують і розуміють мову людей, піддаються магічній силі їх слова, що й виказує в таких казках явні ознаки міфу. Звідси і вер-

elib.nplu.org

бальна та імітативна магія в них. Таку ж природу мають звукові акустичні приманки, "евфемізація об'єкта засобів ловів, наявність розподілу мисливського та рибальського промислів за статевими ознаками, полювання на дрібних тварин, конфлікт між одомашненими та дикими тваринами" (с. 246).

Суто функціональними особливостями пояснює автор, наприклад, такий засіб сюжетних нагромаджень як уповільнення дії: скажімо число три (тричі лисичка викрадає півника у казці "Котик і Півник", тричі коза обдурює діда у казці "Коза-дереза") і т. д. Завдяки трикратному, а іноді і більшому повторенню посилювався магічний вплив на героїв казок, викликалася бажана ситуація, що й відображало поведінку людини, її місце у навколишньому світі. Переконливість таких і подібних тверджень В. Давидюка грунтується на основі даних психології, археології, естетики, фольклористики тощо. У результаті автор доходить висновку, що мотив дезінформації звіра як майбутнього об'єкта ловів з допомогою словесної магії, селянський побутовий характер конфлікту і т. д. мають міфологічну основу і продиктовані не естетичною природою казки, а насамперед практичними потребами. Важливо зауважити, що у даному разі вчений чітко розрізняє естетику казки і її генезу. Останню він вбачає у реаліях повсякденного буття, яке осмислюється людиною спочатку на основі практичних потреб, а вже потім, у силу психології первісного світосприйняття, надає невластивих їй ознак, знову ж таки сприймаючи це як цілковиту реальність. Ще І. Франко стверджував, що первені творчого акту становила не фантазія, оскільки у первісної людини вона була досить бідна і не давала імпульсів до творчості, а зв'язок з навколишньою дійсністю, що первісна людина черпала зміст своїх уявлень і форму їх вираження з щоденного життя, яким жила ціла маса. В. Давидюк у своїй роботі не раз звертається до праць не лише І. Франка, а й О. Потебні, М. Грушевського, В. Петрова та інших українських учених, вводячи їх до наукового арсеналу на рівні світової фольклористики та етнології, що засвідчує спадкоємність і творчий розвиток традицій українського народознавства, кристалізацію його національних методологічних засад.

Діалектика наукового мислення В. Давидюка виявляється і в дослідженні природи видозмін композиційних засобів, які він трактує як історію казки. Такі зміни, як підкреслює автор монографії, спостерігаються у рамках казки з сюжетними нагромадженнями, адже перехід від мисливства до домашнього тваринництва зумовив і відповідні зміни у становленні жанру. Очевидними стають десакралізація, послаблення непохитності віри в істинність міфологічних подій, втрата етнографічної конкретності, еволюція мисливської казки до байки, акцент на повчальність, стислість сюжету.

Подальшу еволюцію міфологічного мислення в казках і жанрові видозміни В. Давидюк також пов'язує з найдавнішими функціями міфу, синтезом міфу та світогляду пізніших часів, на основі яких простежується трансформація кумулятивної казки в казку з яскраво вираженою ініціальною основою сюжету. Виходячи з даних археології, він стверджує, що чарівна казка сформувалась в епоху екзогамних шлюбів. В основу такого твердження автор ставить тип сімейних відносин, коли герой залишає сім'ю, що означає випробування як основну складову сюжету. Це була своєрідна революція в свідомості первісної людини, адже знімалося табу на статеве життя, все здобувалося героєм у важкій праці і належало лише йому; головною причиною випробувань стає не дурість, а звичай далеких мандрів героя, які вимагають певних вольових якостей внаслідок чого встановлюються нові шлюбні зв'язки (герой, нерідко дурник, виявляється наймудрішим і найкращим та одружується з царівною). Якісно новими ознаками міфологічного мислення тепер стає розширення меж цього світу, їх перехід і нове буття героя. Природа цих змін, на думку В. Давидюка, закорінена в особливостях мисливсько-риболовецько-землеробської та землеробсько-скотарської цивілізацій. Припущення вельми слушне. Воно випливає з логіки розвитку основної ідеї роботи — функціональної еволюції міфологічного мислення і послужило авторові для обгрунтованої постановки і розв'язання, як уже говорилося вище, хронологізації та синхронізації первісного фольклорного міфу, разом з іншими положеннями визначило сутність концепції рецензованої праці, її основних засадничих принципів, що є цілком новим у дослідженні даної проблеми. Новизна ця зумовлюється ще й тим, що в основу дослідження вчений поклав не традиційну типологію сюжетів, а казковий мотив і пов'язаний з ним тип взаємин людини зі

elib.nplu.org

світом. В результаті він виділяє три типи ініціації в казках: героїчний, господарський та утробний. У роботі виконано глибокий і усебічний аналіз кожного з них, на основі чого подано синхронізацію та хронологізацію генези основних мотивів та образів, а у зв'язку з ними і реконструкцію наступних етапів становлення міфологічного світогляду в українському фольклорі.

Реконструкція ця базується на уявленнях про шлюб, неперервність життя, тобто перевтілення людини в інші форми буття, душу, втаємничення в мову тварин, казковий міфопростір тощо. Вони становлять новий, вищий етап у розвитку казки і характеризуються тим, що виявляють риси "не лише кількох цивілізацій, а й кількох епох" (с. 249). Скажімо, мисливська казка, яка, на думку вченого, сягає своїм корінням в епохи верхнього палеоліту та нижнього мезоліту, коли відбувається перехід від полювання на стадних тварин до полювання на одиноких дрібних звірів не має ніяких ознак рільницького світогляду, властивого героїко-фантастичній казці.

Виходячи з даних археології, В. Давидюк достатньо обгрунтовано реконструює картину подальшого становлення міфологічного світогляду в українському фольклорі. Так, в епоху неоліту та енеоліту на перший план виходять ініціальні випробування, які мають землеробський характер. Скажімо, юнак, майбутній зять, аби досягти мети має виростити зерно, а для цього він повинен викорчувати ліс для ділянки під посів. В цей час з'являються і образи верховного коня (зауважимо, не як тяглової сили), який сприймається як тотем, змія, який найчастіше живе по той бік річки, берега моря, кладовища, образ хатки на курячій ніжці, підпертої очеретиною, культ небіжчиків і т. д., що знаменує розширення меж міфологічного світу, збагачення його змісту новими мотивами і образами, а відтак і еволюцію жанрової системи казки. До того ж, аргументованість тих чи інших положень і висновків у монографії грунтується не лише на даних фольклору, а й на основі даних археології. Скажімо, ініціальні випробування землеробського характеру чітко вказують на період вирубно-випалювального землеробства епохи неоліту та енеоліту, а поняття душі тісно пов'язується з культурою кулястих амфор та мотузяної кераміки.

Еволюція міфічних уявлень у календарно-обрядовій поезії та замовляннях зазнає істотних змін. На перший план починає виходити не космічне, а земне начало. Це становить національну своєрідність міфологічних уявлень українців, що відрізняє їх від шумерської, ведійської, грецької та римської міфологій і пояснюється, на думку В. Давидюка, формуванням уявлень в зоні помірного клімату, про умираючу й оживаючу природу. Такі зміни дослідник вбачає у переході від тотемічних уявлень до землеробського світогляду, прикладом чого є гра "Коза". В результаті формується і своєрідний тип відносин зі світом, що вносить відповідні корективи в міфологію обрядової поезії у її порівнянні з казкою. Коли у казках це є власне міф, то, скажімо, світоглядні уявлення у веснянках становлять синтез міфу і земних, побутових взаємин. Змінюється й функціональне призначення міфологічного елемента. Відбувається диференціація взаємин зі світом, у структурі яких починають виразно заявляти про себе психологічне, естетичне, побутове та морально-етичне начала, що, нехай і не зовсім виразно, було властиве казкам з господарською ініціацією. Спостерегти такі зміни дає змогу зіставлення ранніх і пізніших синхронних пластів народних уявлень про людину і світ, отже і хронологічний їх план.

Тут В. Давидюк, на перший погляд, робить занадто віддалені від заявленої проблеми археологічні екскурси, мовознавчі та етнографічні студії. Але це лише на перший погляд. Насправді ж вони цілком виправдані і потрібні дослідникові для того, що усебічно розкрити і обгрунтувати діалектику еволюції, з'ясувати природу згасання і розщеплення міфічного мислення, входження в нього нових шарів свідомості та діалектику їх взаємодії з елементами міфічними. Так, наприклад, мотив викликання дощу засвідчує, що людина ще усвідомлює себе як частку природи, але уже й виокремлює себе з неї. Це вже не те єдине ціле, що було колись. Саме такі міфічні елементи трансформувалися й у сучасний світогляд. Їх природою є вже не міф, а повсякденні потреби, функція ж залишається міфічною. Не випадково учений у такому разі послуговується поняттям "класичний міф", виносячи тим самим на розсуд ще одну проблему, а саме: співвідносність традиційного й нового у міфотворчості.

У праці В. Давидюка ця проблема не стає предметом спеціального дослідження, але й оминути її він, виходячи із поставлених завдань, аж ніяк не міг. Вона висвітлюється у зв'язку з дослідженням уявлень про русалок, пантеїстичного світогляду, замовлянь тощо.

На основі глибоких археологічних екскурсів, студій над обрядовим фольклором автор показав тісний генетичний зв'язок образів русалок у народній поезії з культом небіжчиків, з дотриманням чи недотриманням жертовного ритуалу, обожненням душ померлих. Звідси і їх семантика — чарівність, недосяжність, проводи русалок у ліс як спосіб визволення з-під їх впливу та відведення смерті. Такі висновки значно розширюють наші знання про цих міфічних істот, спонукають до нових пошуків. До того ж, В. Давидюк полемізує з іншими ученими, як-то В. Соколовою та В. Петровим, і на основі аналізу багатого масиву матеріалу не лише українського, а й фольклору інших народів стверджує, що русалки не є винятково жіночими персонажами, що до них могли прирівнюватися й інші небіжчики, навіть чоловіки.

Істотною ознакою еволюції міфологічних уявлень став і пантеїзм, який сформувався в результаті перенесення богів в епоху неоліту з лісу на небо. Зіставлення різних синхронних і діахронних пластів дало змогу пояснити й мотиви жертвоприношення. Скажімо, з появою в епоху неолітичного громадянства парної сім'ї на перший план виходять проблеми миру між родами, умиротворення божеств через шлюб з представниками певного роду, а відтак і жертвоприношення через смерть, що й визначило суть русального міфу, шлюбу сонця з водою в купальській обрядовій поезії. Подібні пантеїстичні вірування ознаменували й завершальну стадію календарних міфологічних уявлень, які припадають на II—I тис. до нової доби. Характерно, що й еволюцію у замовляннях також визначає діалектика становлення цих уявлень від впливу на персоніфікацію хвороби до впливу на саму людину.

Монографія В. Давидюка "Первісна міфологія українського фольклору" містить цінні спостереження та висновки щодо національної своєрідності міфологічних уявлень українців про людину і світ. Ми вже зауважили їх заземленість у порівнянні з іншими народами. Русалії ж в українців в основному мали форми поминальних обрядів, самобутність українських космогонічних міфів, на його думку, визначається відсутністю опозиційного антипода творцеві-деміургові. Останнє твердження не знайшло в роботі належного пояснення причин такої відсутності, залишивши тим самим проблему відкритою для наукових пошуків, дискусій. Багатий фактичний матеріал (у тому числі й зібраний самим автором, іншими фольклористами, зокрема співробітниками Полісько-Волинського народознавчого центру) збагачує фольклористичну науку новими даними про специфіку та національну самобутність цілого ряду жанрів народної творчості, що обов'язково має бути використаним не лише у подальших наукових дослідженнях, а й у підготовці та виданні нових розділів та підручників з усної народної творчості для шкіл, ліцеїв, гімназій та вузів.

Відзначимо також, що автор зробив вдалу спробу формування національної методології у вивченні проблем еволюції міфологічних уявлень про людину і світ, ввів цілий ряд нових понять, хоча й до кінця не позбавився невиправданого вживання чужомовної термінології, що негативно позначилося на сприйнятті тих чи інших положень, висновків та узагальнень.

Загалом же рецензована праця відкриває нам цілі пласти стародавніх культур, з якими генетично пов'язане становлення духовності та культури нашого народу, вона істотно змінює наші уявлення про первені нашої національної самосвідомості, принципи, етапи і шляхи її становлення. Новизна постановки і розв'язання проблем, концептуальність ставлять монографію в ряд непересічних праць, які розвивають і збагачують вітчизняні наукові традиції, отже й зумовлюють значення для подальших наукових студій у галузі народознавства.

м. Суми *Олексій ВЕРТІЙ*

elib.nplu.org



Хроніка

ІНСТИТУТ МФЕ У 1999 році

У 1999 році колектив науковців Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України досліджував історію та теорію традиційно-побутової культури, народне й професійне мистецтво українців в Україні та за її межами, культуру й мистецтво національних меншин нашої держави, народів Європи та Америки. Слід зазначити, що народознавча, мистецтвознавча та культурологічна тематика є нині предметом пильної уваги громадськості, оскільки складні процеси трансформування суспільства помітно активізували історичну пам'ять народу, пробудили національну самосвідомість, посилили інтерес до культурної спадщини. За цих умов соціальна роль наукового пошуку у сфері гуманітарних наук суттєво зростає, аж до перетворення його у державотворчий фактор. Орієнтуючись на це, Інститут і визначав наукові, організаційні, кадрові та інші напрямки своєї діяльності.

Протягом 1999 року в Інституті МФЕ продовжували роботу 9 відділів, 2 наукові ради, а також науковий архів, наукова бібліотека та господарсько-допоміжні підрозділи. На базі Інституту діяла міжнародна наукова організація — Українська асоціація етнологів; забезпечувалось видання журналу "Народна творчість та етнографія" та народознавчої газети "Жива вода". Водночас відповідно до запитів сучасного наукового процесу вдосконалювалась структура Інституту: відділи етнології та Український фольклорно-етнографічний центр були об'єднані з виокремленням у складі новоутвореного підрозділу редакційно-видавничого сектору.

Колективом Інституту виконано низку вагомих наукових досліджень, розпочатих у попередні роки. Зокрема, завершено виконання таких планових тем:

- Український театр: історія і сучасність (відділ театрознавства, керівник Ю. О. Станішевський),
- Українське кіномистецтво в контексті світової культури (відділ кінознавства, керівник С. Д. Безклубенко),
- Актуальні проблеми історії українського мистецтва (відділ образотворчого мистецтва, керівник В. М. Фоменко),
- З історії та теорії фольклору (відділ фольклористики, керівник М. М. Пазяк).

Здійснено всі заплановані етапи робіт з тем, які завершуються у наступних роках:

- Джерелознавча база українського музикознавства (відділ музикознавства, керівник О. Г. Костюк),
- Художня культура зарубіжних країн кінця XX століття (відділ мистецтва та народної творчості зарубіжних країн, керівник О. К. Федорук),
- Порівняльно-історичний аналіз української художньої культури в контексті міжнаціональних взаємин (відділ етномистецтвознавства та культурології, керівник І. М. Юдкін),
- Екологія національної культури (Український фольклорно-етнографічний центр, керівник Г. А. Скрипник),
- Національне відродження і етнографічна спадщина (відділ етнології, керівник А. П. Пономарьов).

Позаструктурні відділення Інституту у Херсоні та Хмельницькому розробляли наукові теми: "Регіональний тип етнокультури Півдня України" (керівник Г. А. Чумаченко) та "Етнокультурне дослідження українців та національних меншин Поділля" (керівник П. Я. Слободянюк).

Важливим напрямком діяльності Інституту МФЕ є координація науково-дослідницької роботи 6 науково-дослідних закладів та понад 20 вузів України, яка охоплює галузі наук, представлені в Інституті, а також народознавство й краєзнавство. Завдячуючи цьому, стало можливим виконання ряду важливих наукових проектів. Зокрема, разом з інститутами Секції суспільних і гуманітарних наук НАН України завершується підготовка академічної "Історії української культури" у 5-ти томах. Координація з Національною музичною академією України, Львівським вищим музичним інститутом ім. М. В. Лисенка, Київським університетом культури і мистецтв спрямована на підготовку багатотомної "Української музичної енциклопедії". Робота над "Українською архітектурною енциклопедією" (у 5-ти томах) здійснюється у координації з Академією мистецтв України.

Низка робіт народознавчої тематики традиційно планується до виконання у співпраці з інститутами Відділення ЛММ НАН України, насамперед Інститутом народознавства та Інститутом українознавства. Завдяки цьому підвищується ефективність використання наукового потенціалу споріднених наукових установ, забезпечується комплексне розв'язання важливих та актуальних завдань, які стоять перед сучасним мистецтвознавством та народознавством. Цьому ж сприяє діяльність наукових рад "Проблеми збереження і дослідження традиційної культури" та "Національна спадщина і сучасний мистецький процес", до складу яких входять насамперед провідні вчені Інституту.

Ряд наукових розробок виконувався спільно з профільними науково-дослідними інститутами Росії, Білорусі, Болгарії, Польщі, Угорщини, Словаччини, Югославії, Українським вільним університетом у Мюнхені, а також університетами кількох міст Європи і США. З більшістю цих установ поновлені або підписані нові угоди про співпрацю.

У 1999 році вчені Інституту підготували та провели наукові конференції "Україна на межі тисячоліть: держава, нація, культура", "Українські термінологічні словники з мистецтвознавства та етнології", наукові читання "Музична культура і час", 15 художніх виставок, очолювали та входили до складу журі міжнародних та національних, театральних, музичних, кінофестивалів. Зокрема, Інститут МФЕ забезпечив роботу етнографічного та мистецтвознавчого напрямків IV Конгресу Міжнародної асоціації україністів. Загалом співробітники ІМФЕ брали участь в організації та роботі понад 90 наукових нарад, конференцій, з'їздів, науково-практичних заходів в Україні, а також Росії, Німеччині, Франції, Великобританії, Польщі, Югославії, Румунії, Вірменії, хоча жодного зарубіжного відрядження Інститут фінансувати не міг.

Діяльність двох спеціалізованих рад по захисту докторських та кандидатських дисертацій, які діють при ІМФЕ та охоплюють всі представлені в ньому наукові напрямки, забезпечують головним чином провідні вчені Інституту. Ентузіазм та почуття відповідальності спонукають їх також до участі у роботі керівних органів та структур творчих спілок України.

Минулого року з-під пера науковців ІМФЕ вийшли такі праці:

- Загайкевич М. П. Михайло Вербицький. Сторінки життя і творчості. — Львів, 1999 (10, 16 д. а.),
- Київ Музик Фест. Зб. наук. статей. — К.: Укрмузінформ, 1999 (10 д. а.),
- Красильникова О. В. Історія українського театру XX століття. — К.: Наук. думка, 1999 (8 д. а.),
- Найден О. С. Українська народна іграшка. Історія. Семантика. Образна своєрідність. Функціональні особливості. — К.: Артек, 1999 (15 д. а.),
- Народні прислів'я та приказки (Упорядкування, передмова М. К. Дмитренка). — К.: Народознавство, 1999. — 180 с.
- Орлов А. В. Життєві позиції та інтереси старшокласників-підлітків: проблеми їх врегулювання. — К.: Центр соціально-економічних досліджень, 1999 (5 д. а.),
- Ой на Івана та й на Купала... (Упорядники Л. В. Іваннікова, Л. Є. Єфремова). — К.: Веселка, 1999. — 39 с.
- Станішевський Ю. О. Танцювальне мистецтво України. — К.: Вид-во Національної опери України, 1999 (10 д. а.),
- Станішевський Ю. О. Віват, балет! — К.: Вид-во Національної опери України, 1999 (5 д. а.),

• Станішевський Ю. О. Корифей українського театру XX століття. — К.: Світоч, 1999 (8 д. а.),

• Степовик Д. В. Скульптор Михайло Черешньовський. Життя і творчість. — К.: Вид-во ім. Олени Теліги, 1999 (18 а. д.),

• Тимофієнко В. І. Зодчі України кінця XVIII — початку XX ст. Бібліографічний довідник. — К.: НБІТІАМ, 1999 (37,2 д. а.),

• Тримбач С. В. Анотований каталог кіно-відеофільмів України 1996—1998 рр. — К.: Фонд "Відродження", 1999 (15 д. а.),

• Українсько-австрійські культурні взаємини другої половини XIX — початку XX століть. — Київ—Чернівці, 1999 (15 д. а.),

• Черничко І. В. Театральне мистецтво другої половини XIX — початку XX століття: джерела, функції, інновації. — К., 1999 (2 д. а.),

• Юдкін І. М. Короткий навчальний посібник з романо-германської етимології. Частина II. Англо-французькі латинізми. — К., 1999 (20 д. а.),

• Юдкін І. М. Культурологія. Просвітництво. — К., 1999 (15 д. а.),

• Балушок В. Г. Обряди ініціацій українців та давніх слов'ян. — Львів—Нью-Йорк: Вид-во М. П. Коць, 1998 (13,4 д. а.).

Окрім того, у науковій періодиці опубліковано понад 350 статей.

Формою реалізації творчого потенціалу учених були цикли авторських концертів, радіо- і телепередач, лекційні курси, прочитані у вузах та наукових закладах України та ряду інших країн.

Важливою ділянкою науково-організаційної та видавничої роботи Інституту є забезпечення виходу журналу "Народна творчість та етнографія" (головний редактор Костюк О. Г.), якому належить важлива роль у організації та проведенні народознавчих досліджень в Україні. Журнал постійно друкує статті з актуальних проблем мистецтвознавства та етнології, на його сторінках подається інформація про науково-організаційні заходи у цій царині, які відбувались в Україні, Інституті мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського, Українській асоціації етнологів. Журнал знайомить громадськість з доробком вчених-українознавців, що працюють за межами України.

Науковці, освітяни, працівники культури вітали вихід сотого номера газети народознавчого спрямування "Жива вода", яку видає Український фольклорно-етнографічний центр (редактор Чередниченко Д. С.). 1999 року видано 12 чисел газети, насичених цікавою інформацією про здобутки в галузі фольклорно-етнографічних досліджень.

Фінансовий стан Інституту продовжує негативно впливати на рівень експедиційних досліджень. За цих умов вдалося здійснити лише дві експедиції та провести ряд експедиційних виїздів в рамках планової теми "Екологія національної культури".

У 1999 році Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського зберіг науковий потенціал, не скоротив напрямки та обсяги наукових досліджень. Відбувається це в умовах відсутності будь-яких інших статей фінансування, окрім зарплатні (до того ж у неповному обсязі). Тим часом зведення до мінімуму експедиційних досліджень вкрай негативно позначається на джерельній базі народознавчих студій, а також супроводжується безповоротною втратою для науки фольклорної спадщини, традиційної матеріальної та духовної культури. Рівень фінансування призвів до майже цілковитого призупинення видавничої діяльності; суттєво звузились можливості поповнення наукової бібліотеки новими надходженнями, нерозв'язаними залишаються проблеми зберігання та опрацювання рукописних фондів. Подолання цих негативних тенденцій можливе за умови скоординованих дій Президії НАН та Уряду України, спрямованих насамперед на забезпечення належного фінансування всіх напрямків діяльності інститутів Відділення ЛММ, зокрема й Інституту МФЕ.

Київ *Григорій ЩЕРБІЙ*

elib.nplu.org

IN THIS ISSUE:

ON THE 2000th ANNIVERSARY OF CHRIST MAS Kuchma Leonid. Imperishable and Eternal Values in Christianity. *ETHNOLOGICAL WORKS BY SCIENTISTS FROM UKRAINIAN DIASPORA Fedorovych M.* Christianity and the Highest Achievements of Human Intellectual Culture *Katriy Yulian.* The Importance of Traditional Christian Rites for Ethnonational Development of Ukraine *FROM THE HISTORY OF SCIENCE, CULTURE AND EVERY-DAY LIFE Baran Taras.* Ukrainian Concert Dulcimer and Relative Musical Instruments of the World People *Koval-Fuchilo Iryna.* Wailing in the Context of Funeral Ceremony. *SCIENCE AND THE PRESENT Shuba Olexiy.* Interrelation Between the National and Religious Renaissance in the Process of Strengthening of Ukrainian State System. *FOLK HOLIDAYS AND RITES Orel Lidiya, Svyryda Raisa.* From Kolyada to Kolyada *Holovatyuk Valentyna* Ukrainian Rite Songs of Pidlyashia in Ethnographical Context (Winter Cycle) *OVER THE VERGE OF MILLENIA Shilov Yuriy.* Trypolian Culture of Ukrainian Upper Dnieper Area and its Relations with Fore-Homeland of Indo-Europeans *Balushok Vasyl.* Formation of Objective Ground for Ethnogenesis of Ukrainians *FROM THE FUNDS, COLLECTIONS, RARE EDITIONS Pazyak Nadiya.* A Sketch about Cristmas by Matviy Nomys *Nomys Matviy..* The Crystmas-Tide *TRIBUNE OF A YOUNG RESEARCHER Proskurova Svitlana.* A Well-Known Researcher in Tchoomaks of the 20-30ies *Chornopysskyi Mykhailo.* Kolomyia as the Centre of National Culture in the Middle of the 19th Century. *Shcherbak Iryna* Children Rites in Traditional Culture of Ukrainians *ESSAYS AND SKETCHES GubkoOleksiy.* An Outstanding Figure in the Field of Science and National Education of Ukraine. *Fedoruk Olexander.* Ukrainian Folk Traditions with the Eyes of a Writer and Artist FOR YOU, TEACHERS *Shulgina Valeria.* Restoration of Fedir Yakomenko's Legacy in the National Musical School. *SURVEYS, REVIEWS, ANNOTATIONS Stryzhak Oleksiy.* Acquisition of Ethnologists from Kuban. *Vertiy Oleksiy.* Primitive Mythology and Ukrainian Folklor *NEWS ITEMS Shcherbiy Hryhoriy M. T. Rylsky Institute in 1999.*

elib.nplu.org

РІЗДВО

Народна колядка

Під вікном престара колядниця
Задзвеніла словами новими.
Хай Чорнобиля зірка затмиться,
Хай зійде нам звізда Вифлиєму!

Це ж дороги од вічної туги —
— Чи ще вчора ми вірить змогли би?!
Спас між нами народиться вдруге,
Бог — Дитятко зійде до колиби.

Щоб під небом блакитним — пшениця
Знов дала на кутю урожаї,
Щоб трипільська свята паляниця
Світ кормила від краю до краю.

Коляда, престара колядниця,
Хай нам щастям новим молодіє,
Хай же вічная правда святиться,
Сколосяться усі наші мрії.

Леся Храплива

І НАСТАЛО СВЯТО

Різдво! Різдво — як прорекли пророки:
Во Вифлиємі, в Місті Хліба, в сіні...
Вертеп мандрує переможним кроком
Месія йде по вільній Україні!
— Почуйте, предки, з неозорих далей:
Пшеницею ваш засів колоситься!

Вітайте всі живі, що ось діждались:
На овиді тризуб — нова зірниця!
Внесіть дідух, світіть свічки воскові,
Мечіть кутю під стелю — на врожаї!
Колядкою — возрадуйтесь обнові:
Між нами Бог народжений витає.

Різдво Господнє
Року Божого 1992.



"І ось зоря йшла перед ними, і стала зверху, де було дитятко." (Мт. 2,9)

Свято Різдва Христового в Україні.

Тоді вже сходила зоря
У Вифлиємі...
І мир і радість принесла
На землю людям.

Тарас Шевченко

Індекс 74328

НАРОДНА ТВОРЧІСТЬ ТА ЕТНОГРАФІЯ

elib.nplu.org

ISSN 0130-6936. Нар. творчість та етнографія. 2000. № 1. 1–144

НАУКОВА ДУМКА